مراصد ٢

كراسات علمية محكمة تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية، مكتبة الإسكندرية

اليسار المتحول للإسلام

قراءة في حالة الكتيبة الطلابية لحركة فتح

نيكولا دوت بويار



مراصد

كراسات علمية ٢

اليسار المتحول للإسلام

قراءة في حالة الكتيبة الطلابية لحركة فتح

نيكولا دوت بويار

مراصد ٢

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية

الترجمة من إنجاز عومرية سلطاني الباحثة في العلوم السياسية.

هذه الدراسة تنشر بالترتيب مع مرصد الأديان (Religioscope)

وعنوان النص الأصلي: من بكين إلى طهران يولون الوجه شطر القدس: «ماويو فتح» والتجربة الفريدة من التحول نحو الإسلام

نيكولا دوت بويار، باحث سياسي، نال درجة الدكتوراة في العلوم السياسية في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس (EHESS، Paris) والجامعة اللبنانية في بيروت. أبحاثه الحالية تركز حول العلاقات والتداخلات بين الإسلام السياسي، والقومية العربية، و حركات اليسار في فلسطين ولبنان، وذلك منذ الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩.

اليسار المتحول للإسلام

قراءة في حالة الكتيبة الطلابية لحركة فتح

نيكولا دوت بويار

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة– أثناء النشر (فان)

بويار، نيكولا دوت.

اليسار المتحول للإسلام : قراءة في حالة الكتيبة الطلابية لحركة فتح / تأليف نيكولا دوت بويار. – الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، 2010.

ص. سم. (مراصد ؛ 2)

تدمك 978-977-452-115-6

1. الإسلام و السياسة. 2. الشيوعية — فلسطين. 3. منظمة التحرير الفلسطينية. أ. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ب. العنوان ج. السلسلة.

ديوي –322.42095694 2010513255

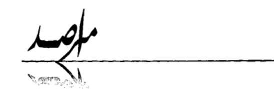
ISBN 978-977-452-115-6

رقم الإيداع بدار الكتب: 23220/2010

التصميم والإخراج الفني: هبة الله حجازي

طبع بمطبعة كامل جرافيك

1000 نسخة



الإسلام والعالمثالثية.. «نقاط تقارب انتقائية»؟

«إن الخميني إمامنا، زعيمنا، قائد جميع المجاهدين، سنكون شعبين يلتحمان في شعب واحد، ثورتين تجسدان ثورة واحدة وكل فدائي، وكل مجاهد كل ثوري إيراني سيكون سفير فلسطين في إيران. لقد حررنا إيران وسنحرر فلسطين. سنكمل جهودنا حتى نهزم الامبريالية والصهيونية؛ كفاح الإيرانيين ضد الشاه يطابق كفاح الفلسطينيين ضد إسرائيل.»[1]

هذه التصريحات التي صدرت عن ياسر عرفات في عام 1979 بمناسبة زيارة قام بها إلى إيران، يمكنها أن تصدم أولئك الذين لا يملكون معطيات كافية لا سيما تلك التي تنظر إلى المجالات السياسية الفلسطينية أو بالأحرى الشرق أوسطية باعتبارها محلاً لصراع عنيف تتواجه فيه أصولية دينية «إسلامية» وإيديولوجيات علمانية «تقدمية». الانقطاع، إذا كان هناك انقطاع قد وقع في المنطقة فعلاً، لا يقع هنا بالتحديد بل نادرًا ما كان الأمر يتعلق بهذا. وإذا كان هناك التقاءات قد حدثت، التقاءات وجدانية أحيانًا، عبر ما نسميه «نقاط تقارب انتقائية»[2] بين الحركة الوطنية الفلسطينية وبعض حركات اليسار اللبنانية وبين الثورة الإيرانية، فهو لأن الأمر هنا لا يتعلق بمسألة التموقع الاستراتيجي وخطوط التباين السياسي والإيديولوجي. إن مركزية الصراع الإسرائيلي الفلسطيني والتأثير الطارد للمسألة الفلسطينية واستمرارية المسألة الوطنية ومنطق العالمثالثية في منطقة الشرق الأوسط سمحت دائمًا بحدوث حالات فريدة ومتداخلة من الانتقال السياسي التي تتقاطع فيها الحدود بين القومية العلمانية والإسلام السياسي، فتصبح، بشكل غريب، غير واضحة المعالم أو على الأقل معقدة.

خلال عقود الستينيات والسبعينيات كانت السياسة لاتزال تستقي مفرداتها من معجم موروث جزئيًا من الماركسية التي ظلت إحدى أهم السمات الإيديولوجية المهيمنة في تلك الفترة. في نهاية السبعينيات، وبينما كانت موجة العالمثالثية لدى اليسار تشهد تراجعًا في العالم برمته، وحيث بدا أن النموذج السوفياتي ليس إلا «اشتراكية استعمارية» هو الآخر لا سيما في سياق الحرب في أفغانستان عام 1979، سينتقل مؤشر السياسي إلى الجانب الآخر؛ هذه المرة من القومية المتأثرة باليسار إلى الإسلام السياسي.

لابد إذن من التفريق بين ظواهر القطيعة السياسية والأيديولوجية – تلك التي تنتقل مثلاً من اتجاه عالمثالثي يستخدم مفردات اليسار نحو تيار إسلامي ثوري يحل محله– وبين عناصر الاستمرارية التي يخفيها المجال السياسي في الشرق الأوسط. كما لا يجب إغفال ظواهر الانقلاب الأيديولوجي بحيث يرتسم خط من الاستمرارية السياسية الذي يمتد من جورج حبش[3] إلى آية الله الخميني. المشروع الإسلامي الإيراني هو فعلاً مشروع مختلف بطبيعته عن المشروع الاشتراكي الخاص بالحركة الوطنية اللبنانية وزعيمها كمال جنبلاط[4] في سنوات السبعينيات بحيث



لا يمكن إغفال نقاط الاختلاف البرامجية. لكن ما يثير التساؤل بالرغم من ذلك هو استمرار هذه الانتقالات بين الإسلام السياسي وبين الحركات اليسارية والعلمانية بالأمس كما اليوم. بعض خطوط الاستمرارية السياسية التي تتأسس على «الأيديولوجية الضمنية»[5] الفعلية الجارية الآن في الشرق الأوسط، والتي نسميها أيديولوجية التحرر الوطني، تجوب تاريخ هذه الحركات في أشكالها المتعددة واللامتناهية. فخلف الأيديولوجيات الظاهرة والخطابات والعقائد الرسمية للأحزاب والحركات والمنظمات التي تجوب التاريخ السياسي لمرحلة النصف الثاني من القرن العشرين، وخلف المذاهب البعثية والناصرية والإسلامية والأيديولوجيات الأخرى تقبع إذن «أيديولوجية ضمنية» مستمرة في الزمن وذات طابع اختراقي؛ أيديولوجية عالمثالثية ترتكز على عدم حسم المسألة الوطنية في المنطقة، وحيث الأيديولوجيات المتعددة والمتعاقبة التي تخلف بعضها بعضًا لا تشكل سوى تمظهراتها العيانية. الإسلام الذي يعتبر اليوم «القوة الرئيسية للتعبئة الجماهيرية في العالم الإسلامي»، لا يخفي بالتالي تلك «الاستمرارية بين صنوين من العالمثالثية (...): لقد كنا حتى وقت قريب نجد في الحركة الماركسية نفس التركيب الذي يجمع بين الثورة واللاهوت (لاهوت التحرير)، نفس النزعة الحركية الإرادوية (volontarisme) ونفس السعي نحو «خصوصية» تتقاطع مع النماذج الغربية، بما فيها السوفياتية».[6]

الحركة الماوية الفلسطينية – اللبنانية في فتح: مجموعات عمل إسلامية

تبدو تجربة حركة الماويين العرب في هذا الصدد ذات أهمية خاصة. وأكثر ما يثير الدهشة بشأنها أنها تجربة طواها النسيان. سيتعلل البعض بأن الكتيبة الطلابية كانت هامشية في حركة فتح بحيث لم تشكل بالرغم من كل شيء تيارًا سياسيًا يمكن الحديث عنه. لكن هامشية الحركة ستظل أمرًا نسبيًّا بالنظر إلى أن بعض الشخصيات المحورية في الإسلام السياسي ذي النزعة الوطنية كانوا في بدايتهم مناضلين في الحركة الماوية الفلسطينية اللبنانية في فترة الحرب الأهلية. ويقع بين هؤلاء في سنوات السبعينيات، عماد مغنية الذي اعتبره المختصون لاحقًا المنسق العسكري في حزب الله اللبناني والذي قتل في دمشق في فبراير 2008. ويمكن أن نذكر أيضًا طراد حمادي وزير حزب الله للعمل، في وقت لاحق، في الحكومة اللبنانية عام 2005. ثم هناك أنيس النقاش المناضل في حركة فتح في سنوات السبعينيات والمقرب من الإيرانيين في الثمانينيات وهو من كان وراء محاولة اغتيال رئيس الوزراء الإيراني السابق شهبور باختيار عام 1980. دون أن ننسى عددًا لا يستهان به من المثقفين والصحفيين والفنانين والسياسيين أمثال سعود المولى ونذير جاهل وروجيه عساف وسهيل الكاش وروجيه نبعة.

أخيرًا فإن الانتقال من اليسار إلى الإسلام السياسي لم يقتصر فقط على حركة الماويين: فهناك بعثيون وناصريون وشيوعيون قدموا من تنظيمات أخرى مروا بنفس حالات الانتقال،



حازم صاغية مثلاً الذي يعمل اليوم رئيس تحرير صحيفة «الحياة» اليومية العربية انتقل من أقصى اليسار – حيث كان مناضلاً في منظمة العمل الشيوعي في لبنان–[7] إلى الإسلام السياسي، وليتجه أخيرًا ومنذ التسعينيات نحو خط ليبرالي مضاد للعالمثالثية. ثم إن بعض مناضلي حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين قدموا من الفرع الفلسطيني للكتيبة الطلابية في حركة فتح.

هذا التحول إلى الإسلام سيمس مثقفين مثلما سيمس مناضلين سياسيين عاديين. المثقفون سوف ينظّرون طبعًا لهذا الانتقال من الماركسية الماوية إلى الإسلام السياسي، أما الآخرون فسيعايشون هذا الانتقال فعليًا على الأرض بشكل طبيعي وتلقائي. في طرابلس، فإن أغلبية مناصري خليل عكاوي سوف يتبعون زعيمهم في انتقاله إلى الإسلام السياسي بعد الثورة الإيرانية عام 1979: هكذا ستتغير ملامح الحي الشعبي الفقير «باب التبانة» مع بقائه ثابتًا كتعبير عن موطن للاحتجاج؛ الاحتجاج الذي لن يستعمل بعد الآن المصطلحات اليسارية بل سيتم طرحه بمفردات إسلامية.

الانتقال من الماركسية الثورية ذات النزعة القومية إلى الإسلام السياسي، داخل الحركات الفلسطينية واللبنانية التي استلهمت التجارب الصينية والفيتنامية والكوبية لسنوات الستينيات والسبعينيات، يكشف عن شيء خفي؛ هو البحث عن نموذج محلي للتحرر الوطني. بمعنى أنه بالنسبة لهؤلاء المتعهدين والفاعلين النابذين للغرب، فان الماركسية الآسيوية، قبل الثورة الإيرانية، قد مثلت نموذجًا سياسيًا – أيديولوجيًا.. وعسكريًا. العنصر الرئيسي في هذا الانتقال هو المركزية المعطاة للمفهوم الماوي عن «خط الجماهير» الذي يدعو المثقفين والمناضلين السياسيين إلى الذوبان في «الجماهير الشعبية» واستلهام الوحي منها. سيكون «الاستماع إلى أفكار الجماهير، واحترام الجماهير، وفهم الجماهير»، والذهاب إلى المصانع، أو إلى الأحياء أو إلى مخيمات اللاجئين الفلسطينيين، والانغماس في الجماهير، في سنوات السبعينيات، وعلى منوال الجماعات الماوية الفرنسية لا سيما اليسار البروليتاري،[8] سيسمح وللمفارقة، لمناضلين شباب ومثقفين باكتشاف الإسلام في مطلع السبعينيات. روجيه عساف، رجل المسرح اللبناني اليوم وعضو مجموعات العمل الماوية في المخيمات الفلسطينية في السبعينيات بالأمس يلخص هذا الانتقال بروح مرحة «الانتقال إلى الإسلام هو وضع المبادئ موضع التطبيق. لقد كنت في الإسلام مثلما كان آخرون في المصانع، ولكن هنا في لبنان لا نذهب إلى المصانع لأنه لا مصانع وإن وجدت فهي قليلة جدًا (يضحك محاورنا)[9]...»

قصة الكتيبة الطلابية

ولدت الكتيبة الطلابية لحركة فتح عام 1974 عبر اتجاهين اثنين: من جهة أولى بواسطة شباب الطلبة اللبنانيين الذين خرجوا من منظمة العمل الشيوعي في لبنان والذين أسسوا عام 1972



مجموعة ماوية صغيرة أو ما سمي «نواة الشعب الثوري». سياسة الانغماس في الشعب على منوال مفهوم خط الجماهير، تمت في المخيمات الفلسطينية التابعة لحركة فتح وفي مصنع غندور القريب من صيدا في ضاحية «نابعة» الشعبية قرب بيروت. من جهة ثانية عبر القادة اليساريين الفلسطينيين الذين عارضوا الخط السياسي الجديد الذي انتهجته حركة فتح الفلسطينية بزعامة ياسر عرفات: ففي 1973 و1974 أعادت حركة فتح تدريجيًا توجيه مشروعها الاستراتيجي عبر القبول ضمنيًا، تحت مسمى السلطة الوطنية على الأراضي أو الجزء المحرر من الأراضي الفلسطينية، بمبدأ حل الدولتين الفلسطينية والإسرائيلية بعكس ما ورد في ميثاق منظمة التحرير الفلسطينية عام 1969 حول مبدأ الدولة الديمقراطية الواحدة على الأرض التاريخية لفلسطين. ستكون الكتيبة الطلابية إذن ثمرة التقاء فلسطيني لبناني، لاتجاه يساري مستوحى من تجارب الانغماس الشعبي لدى اليسار البروليتاري ولدى الثورة الثقافية الصينية، وبين كوادر فلسطينية راغبين في إعادة توجيه مسار حركة فتح باتجاه اليسار الوطني، ستتحد الكتيبة الطلابية مع حركات أخرى من مثل المقاومة الشعبية التابعة لخليل عكاوي بشكل خاص، هي الأخرى التي تستلهم في جزء منها تجارب العالمثالثية ذات الاتجاهات الماوية والفيتنامية والأمريكولاتينية. خليل عكاوي هو الزعيم الكاريزمي لحي باب التبانة الشعبي في طرابلس. هذا اللبناني ذو الأصل الفلسطيني سيرمز لاحقًا إلى التساؤلات والمسارات المعقدة التي سيسلكها المناضلون الفلسطينيون واللبنانيون الذين كانوا يحلمون بانبثاق إسلام شعبي وعالمثالثي مضاد للإمبريالية في آن واحد، وذلك على خطى الثورة الإيرانية وتراث الماركسية الراديكالية. تروي نهلة الشهال التي كانت مقربة من خليل عكاوي في تلك الفترة (وزعيمة شابة في منظمة العمل الشيوعي آنذاك) كيف أن «سعي خليل خلال كل تلك السنوات كان في إيجاد أيديولوجية قادرة، كما كان يقول، على أن تكون حقيقية وشعبية. لقد انتقل من الماركسية ليصل إلى الإسلام لكن هذا الإسلام كان قريبًا من ماركسيته: خليل كان دومًا يقول لي إن الإسلام في هذه المنطقة هو الأيديولوجية الجلية التي تتوجه إلى الأكثر فقرًا؛ هذا كان مشروع خليل: إسلام الفقراء، إسلام المعوزين، إسلام يتم اقتلاعه من أيدي السلطة القائمة، وإسلام لا يكون أصوليًا. كانت هذه يوتوبيا خليل الحقيقية».[10]

يوجد حول خليل عكاوي مجموعة مختلفة من الأصدقاء، ماويون وشيوعيون وإسلاميون ظلوا إلى جانبه حتى آخر لحظة بحيث شهدوا التطورات الفكرية والسياسية للزعيم الطرابلسي. سنجد أمثال نهلة الشهال من منظمة العمل الشيوعي وروجيه نبعة أحد مؤسسي الجماعات الماوية في السبعينيات أو أيضًا عالم الاجتماع الفرنسي ميشال سورا. لقد كانت جامعة شعبية تم إنشاؤها. في النهاية سينجرف خليل عكاوي خلف تناقضات «عصبية» مدينية وخلف منطق الحي، وخلف تجنيد تطوعي ذي صبغة عالمية تعكسه صورة المضطهد الذي يتعرف على نفسه في مختلف التجارب الثورية و ليس الإيرانية فقط، وخلف التكتيكات الأداتية التي يفرضها منطق العمل السياسي بين ياسر عرفات وبين السوريين. يندرج خليل عكاوي ضمن «يوتوبيا عملية»[11]



كان يعتقد أنها موجودة في الفعل الثوري الماركسي ولاحقًا في الإسلام الثوري. «اليوتوبيا العملية» ستنهار حينذاك في مواجهة إكراهات السياسي، وفي مواجهة حقائق الواقع المحلي في طرابلس حين تطلب الأمر أولاً مواجهة السوريين وحلفائهم، هؤلاء الذين كانوا يرغبون بشدة في أن يهزموا منظمة التحرير الفلسطينية وياسر عرفات في طرابلس حيث سيبقى خليل عكاوي لآخر لحظة حليفها الوفي. بالنسبة لميشال سورا فإن «خليل والشباب – أي المناضلون الشباب– إلى جانبه في باب التبانة كانوا يدافعون عسكريًا عن قضية الإسلام السني في مواجهة الميليشيات العلوية[12] في حي «بعل محسن» الذي يعلن نفسه حيًا شيعيًا يقف إلى جانب إسلام الفقراء الذي يمثله علي في مواجهة معاوية[13](...)». هكذا فاليوتوبيا تعبر عن تيار يخترق الجماعات بانسجام تام، الجماعات التي يجب بالضرورة أن تكون ذات تعريف محدد تحت وقع المعضلة التي تظهر بين مفهوم الهوية (التي تعني معايشة الانتماء الديني سواء أكان مسيحيًا أم إسلاميًا) وبين السياسة (وما تتضمنه من ضرورة التكيف مع إكراهاتها).[14]

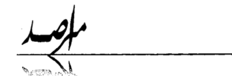
في النهاية فإن يوتوبيا إسلام عالمثالثي تقدمي أو «شيوعية عربية مسلمة» لن تتحقق. فالمقاومة الشعبية التي قادها خليل عكاوي ستساهم عام 1982 في نشأة حركة التوحيد الإسلامية.[15] أما المناضلون الشيعة في الكتيبة الطلابية فسينضمون في غالبيتهم إلى حزب الله اللبناني. وباختصار سينفتح المجال السياسي تدريجيًا لاستقطاب وحيد فرضته التأثيرات اللاحقة للثورة الإيرانية والنمو المتزايد للتيارات الإسلامية في سنوات الثمانينيات. ذلك أنه ومع نهاية سنوات السبعينيات سينهار عالم سياسي كامل بحكم الواقع: ستبدأ موجة ثورة الشباب وأحداث عام 1968 بالتعثر حتى على المستوى العالمي، ثم فشل الثورة الثقافية في الصين التي أطلقت في نهاية الستينيات، ووفاة ماوتسي تونغ في سبتمبر 1976 وبداية حملة التطهير الداخلي في الحزب الشيوعي الصيني مع اعتقال «مجموعة الأربعة»، وبعد ذلك بشهر ستنطلق حالة التطبيع في الصين، كل هذا كان قد وضع حدًا للآمال الثورية التي وضعتها مئات الحركات حول العالم في المشروع الماوي. الحرب الصينية الفيتنامية في فبراير/ مارس 1979 دفنت بدورها فكرة الأممية الاشتراكية النقية والبعيدة عن المنطق الوطني والدولتي. ووجه التدخل السوفياتي في أفغانستان في سبتمبر 1979، وبشكل خاص، ضربة قوية للحركات الاشتراكية في العالم الثالث: بحيث لم يعد الصراع الاستعماري هذه المرة يتعلق بـ «غرب رأسمالي» وعالم ثالث «اشتراكي»، ولكن بين زعيم المعسكر الاشتراكي وبين أمة غالبيتها من المسلمين يجري استتباعها لفلك الاتحاد السوفياتي، وهو ما سيحدث بالنتيجة انعكاسات عميقة ودائمة في الدول ذات الثقافة الإسلامية لا سيما على مستوى إدراكها للمشروع الاشتراكي برمته والذي سيعتبر منذ الآن مشروعًا استعماريًا أسوة بالمشروع الغربي. هذا التغير المتنامي للمسرح العالمي سيتم الإحساس به في العالم العربي أيضًا: الحرب الأهلية في لبنان وتدخل القوات السورية ضد منظمة التحرير الفلسطينية والحركة الوطنية اللبنانية بزعامة كمال جنبلاط في صيف 1976 وستوجه ضربة قوية إلى المشروع البعثي العربي الذي تراجعت



الثقة فيه، كما إلى اليسار الفلسطيني اللبناني. زيارة الرئيس المصري السادات إلى القدس عام 1977 أخيرًا مضافًا إليها سياسة الانفتاح التي وضعت حدًّا نهائيًا للمشروع القومي الناصري الاشتراكي. ثم توقيع معاهدة كامب ديفيد في 17 سبتمبر 1978 بين السادات ورئيس الوزراء الإسرائيلي بيغن الذي مثل انقلابًا عميقًا في السياسة في منطقة الشرق الأوسط. انقسمت النظم العربية. وساد لدى الحركة الوطنية الفلسطينية بالخصوص شعور بأنها تعرضت للخيانة.

سيقود الإسلام السياسي دفة القيادة بالنتيجة؛ فمن ثالوث اليسار والعالمثالثية والإسلام الذي كان يحمله هذا اليسار الماوي، سوف لن يتبقى في النهاية سوى عنصريه الأخيرين. ذلك أن الثورة الإيرانية بوصفها ثورة الجماهير الشعبية الوحيدة في المنطقة تاريخيًا، نجحت بقوة في الاستحواذ على المفردات الكلاسيكية: مناهضة الإمبريالية، والانقسام شمال – جنوب، ومركزية نموذج الإنسان المضطهد، مرورًا بأسلمة تطبيقاتها. كانت الدعاية الإيرانية قادرة على أن تجذب في بداياتها عددًا من الثوريين الذين كانوا يمرون بأزمة في المنظور الاستراتيجي: لقد كانت تقدم نفسها باعتبارها: «ثورة ضد الاضطهاد بطبيعتها الخاصة؛ إذ إنه من واجب المسلم أن يساعد المستضعفين. طبيعتها المحددة تركت أثرًا على الشعوب غير المسلمة. الثورة الإيرانية هي في الواقع ثورة عالمية ضد الاضطهاد لذا فنصرها كان موعودًا. إنها إسلامية ولهذا لا يمكنها أن تتواءم مع العنصرية ومع نظام الطبقات ومع العلمنة ومع المادية ومع كل أشكال الاغتراب والمذاهب.»[16]

كان الإعجاب بالثورة في البداية عامًّا. الثورة الإيرانية تم إدراكها فعلاً بوصفها ثورة محلية وغير غربية. وسرعان ما سيبدأ مثقفو الكتيبة الطلابية في دعمها بمساق فكري غير ماركسي، مع علي شريعتي وقبله ابن خلدون. لقد دمجوا بين المفاهيم الماركسية (مثل مفهوم الهيمنة عند أنطونيو غرامشي) والمفاهيم الخلدونية[18] لا سيما مفهومي العصبية والغلبة: «ماذا كانت الماوية والانتقال إلى الإسلام السياسي تعنيان بالنسبة لنا: إن كان هذا يعني قراءة لتاريخنا من أجل تغييره، قراءة لثقافتنا وتاريخنا عن طريق أجهزة وأدوات مفاهيمية يمكننا بناؤها بأنفسنا عبر الرجوع إلى التراث، وإلى التاريخ، وإلى الفكر الإسلامي. لقد قرأنا ماو ولينين وغرامشي وكل الماركسيين، ولكننا بدأنا نقرأ أيضًا لابن خلدون، حيث طرحنا تساؤلنا حول معرفة كيفية استخدام المفاهيم بطريقة تأويلية نافعة. لقد أعدنا ابتكار مفردات خاصة مع الغلبة والعصبية ومفهوم الممانعة والحضارة (...). وذلك قادنا تدريجيًا نحو الخميني ونحو الإسلام، لأن الخميني كان يجسد خطابًا فعليًا، خطابًا موجهًا نحو الجماهير، خطابا شعبيا، خطابا كان يقيم ربطًا بين الجانب الفكري والمظهر الشعبي.»[18] يختصر سهيل الكاش، الذي كان عضوًا في الحركة الماوية وأعجب أيضًا بالإسلام السياسي، هذه الرؤية عام 1979 في رسالة تخرج قدمت إلى جامعة باريس 5 تحت إشراف فرانسوا شاتلي: فعلى عكس المثقف العربي التحديثي، ستسمح «الصحوة الإسلامية»، التي لا يتردد الكاتب في مقارنتها بفلسفة التأكيد على الذات النيتشاوية (نسبة إلى نيتشه)، للعالم العربي باستعادة تاريخه:



«خطاب الصحوة الإسلامية يمثل نهاية للتناقض الذي يقف في معارضة الاستشراق وظلاله هنا، أي المثقف العربي التحديثي(...)، كيف ستتم مواجهة الهيمنة الخارجية والتأكيد على الهوية العربية والإسلامية؟، ليس عبر رد الفعل – العبد المنعتق عبر السلبية – ولكن عبر العمل الإرادي – الإسلام السيد الذي يستند على مرحلة ماضية قامت على التمكين والهيمنة. العمل الإرادي يحيي هنا الأنا الإسلامي بشكل إيجابي، وفي الوقت نفسه مع تجاوز للآخر (الغربي) بهدوء. هذا الآخر الذي سيرى عالمية ثقافته محل اعتراض. الخميني هو التوضيح الأفضل لهذا الخطاب.»[19]

وسيجب انتظار الحرب الإيرانية العراقية ولكن أيضًا القضاء المبرم على اليسار الماركسي والإسلامية–الماركسية في إيران من طرف الخميني لتظهر لدى البعض خيبات الأمل الأولى. ويبدو أن من طبع الثورات أن تأكل أبناءها دون أن تتوقف مع ذلك عن لم شمل الثوريين المفتونين بالبعد التاريخي لما يعتبرونه زلزالاً إقليميًا. لقد بدا أن الثورة الإيرانية قد جرى عليها كغيرها من الثورات: إجماع حولها، واضطراب، وانقسامات وثنائية الجذب والنبذ.

الشعب.. العالم الثالث.. والتعالي

ما الذي يمكن استخلاصه من تجربة الكتائب الطلابية و«ماويي فتح»؟

أولاً، أولوية السياسي على الأيديولوجي. أو بشكل أكثر دقة، أولوية المنطق القومي العالمثالثي على الأيديولوجيات التي يتم إنشاؤها. لم يتم تبني الماركسية والماوية عبر الافتتان النظري بها ولكن لأجل البعد العملي فيها. لماذا الماوية؟ لأنها تم إدراكها فعلاً، وعلى مستوى عالمي واسع، باعتبارها مشروعًا جديدًا، ومحليًا، للتحرر الوطني، أي لأجل جوهرها غير الغربي. البحث عن طريق عملي للتحرر الوطني، عن مسار خاص، مسار لا يكون نسخًا عن الماركسية الغربية التي اعتبرت غير فعالة لمجتمعات العالم الثالث، كان قد شجع في سنوات الستينيات والسبعينيات على استلهام النماذج الصينية والفيتنامية والكوبية للتحرر الوطني. استلهام الماويين والفيتناميين كان قد أثر في كل مكان: في العالم العربي، وفي أمريكا اللاتينية، وحتى في الولايات المتحدة الأمريكية عبر حركة الفهود السود الإفروأمريكيين الذين كانوا يرفعون كتاب ماو الأحمر الصغير. الانتقال من النموذج الماوي في آسيا إلى الإسلام السياسي في هذا الإطار إذن ليس شذوذًا عن الطبيعة، ولكن على العكس من ذلك: لقد اعتبر نموذج الثورة الإيرانية بالنسبة لعدد من المناضلين العرب، مندرجًا في إطار استمرارية استراتيجية شاملة؛ تلك التي تتعلق بتطوير طريق محلي، فعال، ومتجذر في الميدان الاجتماعي والثقافي الخاص به. ومثلما تمكنت الماركسية الآسيوية من ابتكار طريقة جديدة لممارسة السياسة والتحرر الوطني، فإن الثورة الإيرانية رسمت لهؤلاء المناضلين مسالك جديدة ووحيًا جديدًا أكثر تأقلمًا، بحسب هؤلاء، مع الظروف الداخلية في العالم العربي والإسلامي.



هكذا إذن سمحت القومية العالمثالثية بالانتقال من الماركسية إلى الإسلام. على كل حال فإن الفاعلين في هذه المرحلة يعترفون بشكل عام أن النموذج الثوري الإيراني واستعارته سبقت التحول الداخلي والوجداني إلى الإسلام: بمعنى أن السياسة سبقت مسألة الإيمان الديني.

أولوية السياسي هذه تدفع عبر الزمن إلى التفكير في الوظيفة التعبوية المتفردة التي تقوم بها الأديان في تاريخ نزاعات التحرر الوطني، والإسلام ليس إلا مثالاً ضمن أمثلة أخرى. منظمة «ايرا» الأيرلندية مثلاً حتى وهي اشتراكية فقد اغترفت جزءًا من إلهامها من الكاثوليكية، وضمن التعريف الديني أيضًا الانسجام والتعبئة للمجموعة الأيرلندية التي كانت تواجه جبهة لا تضم خصمًا بريطانيًا فقط ولكنه كان أيضًا خصمًا بروتستانتيًا. الحركة البرتغالية في «أولستر» لم تتورع أيضًا عن الدفع بهوية سياسية دينية إنجليكانية. الإسلام ليس إذن ديانة سياسية بالماهية: إنه كذلك في إطار ظروف سياسية محددة حيث يقوم بدور المورد السياسي التعبوي، الرئيسي، أو الثانوي، بحسب الأيديولوجية المهيمنة في المرحلة المعنية، وبحسب شكل التعريف الهوياتي والتضامن المركزي[20] الذي سيتم تبنيه في سياق يتميز بوجود مواجهة، المواجهة التي سيعرفها الفاعلون السياسيون بوصفها أيضًا جزءًا من صراع شمال /جنوب أو، مركز/ محيط.

روحانية الشعب المكافح

بعد ذلك تظهر بقوة الأهمية المعطاة لمفهوم الشعب و«الجماهير» في خطاب «ماويي فتح». هذا النداء الروحاني تمامًا والموجه للشعب تتقاسمه الماوية مع الإسلام الثوري. الثورة الإيرانية لا يدركها المناضلون اليساريون في فتح كحدث كبير مناهض للإمبريالية فحسب: بل ينظر إليها أيضًا، وأولاً، بوصفها ثورة، أي العملية التي تدخل بها «الجماهير» إلى التاريخ وبطريقة عاصفة تمامًا. يوضح منير شفيق بشكل جلي هذا المظهر الشعبي للثورة الإيرانية، والسمة الشعبية هنا تقوم بدور المفجر للإيمان الديني: «لقد كان هناك شيء أحسسنا به وكان جديدًا. أنا أحسست به بعمق: هو أن الإسلام كان هنا، وأن الإسلام يمكنه أن يكون موردًا هامًا للثورة، وموردًا شعبيًا بالفعل. وهنا تغيرت وجهة نظرنا تماما وعلى المستوى الشخصي. ما جعلني أفكر فعلاً ليس الثورة في إيران في حد ذاتها بل في هذه التداعيات غير المتوقعة للثورة الإيرانية على الجماهير العربية والجماهير الفلسطينية. هذا أثر في كثيرًا، لقد أربكني، لقد كان شيئًا عميقًا جدًا.» [21]

في إدراكات الفاعلين يكمن السياسي إذن في المرتبة الأولى، مع الطابع العالمثالثي والمناهض للإمبريالية للثورة الإيرانية. ثم تأتي ثانيًا فكرة ظهور «الجماهير» والتعبئة الشعبية؛ الشعب كفاعل سياسي وديني. في المرحلة الثالثة إذن سيحدث التحول الداخلي العميق، التحول الناتج عن هذه الرؤية الممجدة للشعب المحتشد والموحد. فهم التحول الداخلي إلى الإسلام لا يمكن أن يتم دون هذه المفاهيم المصاغة لـ «الحدث»[22] و«الشعب»: فالثورة الإيرانية ككل ثورة تظهر



بصورة «الحدث» التاريخي المفاجئ الذي يأتي ليحدث، بالنسبة للفاعلين السياسيين، انشطارًا في مسار التاريخ الذي بدا وكأنه في حالة ضياع كما في الحرب اللبنانية والمجازر الطائفية وخيبات الأمل في النماذج اليسارية والقومية العربية في المنطقة.

لكن «الحدث» لا يكفي، فمجرد انقلاب عسكري لم يكن ليولد التحول الوجداني العميق. يجب أن يكون هذا الحدث «شعبيًا»، ذلك أن «الشعبي» هنا يدرك بوصفه الشرط المسبق الذي لا غنى عنه لفعالية أي فكر أو أيديولوجيا. هذه الفعالية هي التي ستقود إلى ما سيليها: التأثر الوجداني، أي فكرة الشعور بـ «التأثير العميق». هناك إذن حركة تصاعدية من أربع مراحل للمناضلين المنحدرين من الحركة الماوية: مناهضة الإمبريالية، الحدث الثوري، المدى الشعبي، والتحول الوجداني نحو الإسلام. الماركسية نفسها لا تستطيع سوى بناء عروضها التعبوية وفق نموذجها للشعب الذي يكون في حالة عصيان بوصفه جُبل على منطق التآمر والطرق الملتوية: جدل الماركسيين في القرن التاسع عشر في مواجهة أوغست بلانكي ومنطق الانقلاب الاشتراكي ليس إلا مثالاً على ذلك. بينما كانت الماوية بمفاهيم «الحرب الشعبية» و«خط الجماهير» تسند للشعب دورًا رئيسًا في تشكيل الوعي السياسي للطليعة الثورية التي ستدعى إلى التماهي معه. وبالنسبة لماويي فتح فإن الثورة الإيرانية جسدت هذا الشعب الذي كان ينتظر والذي دخل الآن بقوة مسرح التاريخ في منطقة الشرق الأوسط.

الانتقال إلى الإسلام هو إذن نتاج التقاء أكثر من منطق لا تزال تركيبتها تثير الدهشة والتساؤل: في مفترق طرق تتقاطع فيه إشكالات العالمثالية والقومية في حالة دائمة من إعادة التشكيل، مضافًا إليها مشاريع متغيرة للهيمنة، من القومية العربية البعثية والناصرية في الخمسينيات إلى الإسلام السياسي الثوري بعد الثورة الإيرانية، مرورًا بالعالمثالية الماركسية في أعقاب مرحلة ما بعد 1968 وصور التعبئة القوية، ثم «الحدث الثوري»، ورؤية «الشعب» الموحد ، والإيمان الرسالي وعقيدة الخلاص الذي تحمله بذور كل ثورة.

التعالي وعقيدة الخلاص

انتقال ماويين وشيوعيين وقوميين عرب من اليسار إلى الإسلام السياسي يسمح إذن بالتساؤل حول هذه العلاقة المتفردة التي يتضمنها كل حدث ثوري مع فكرة التعالي. والتعالي ليس بالضرورة ذلك الأفق البعيد المتعلق بالغيب. في هذا المعنى لا تختلف الثورة الإيرانية جوهريًا عن عمليات ثورية أخرى. يصف الفاعلون في كل ثورة الانتفاضة الثورية بمصطلح رسالي لأنها تعبر عن حدث، ولأنها فريدة. من جهتها، تعتبر الثورة الإيرانية مختلفة لأنها تؤكد تعاليها أيديولوجيًا طالما أنها تعرف نفسها رسميًا بمصطلحات سياسية ودينية.

«أطروحات حول مفهوم التاريخ» التي حررها ولتر بانجامان في الثلاثينيات بربطها النظري المستحدث بين عقيدة الخلاص في اليهودية وبين الحدث الثوري، طرحت فلسفيًا نقاطًا للتفكير

حول التطابق بين «الظهور الرسالي وبين الثورة بوصفه انقطاعًا في الاستمرارية التاريخية- واستمرارية الهيمنة. بالنسبة للرسالية - كما يفهمها أو بالأحرى كما يبتكرها- فالأمر لا يتعلق بانتظار الخلاص من شخص فريد، أو رسول تبعثه الآلهة: المسيح هنا جماعي، طالما أن كل جيل قد منح «قوة رسالية ضئيلة» لابد من أن يسعى لاستخدامها على الوجه الأنسب.»[23] بإضافة التوجه العالمثالثي للمناضلين السياسيين الذين تكونوا في فضاء النكبة[24] الفلسطينية في 1948 والهزيمة العربية عام 1967 أمام إسرائيل، فإن الحدث الثوري الرسالي تمامًا الذي تم إنجازه في إيران هو الذي سيقود لفترة زمنية لاحقة على الأقل، انضمامًا ليس فقط من الناحية السياسية، بل الوجدانية أيضًا لأعضاء من جيل سياسي كان يعاني لحد الآن، يتمًا من حيث النماذج الثورية المحلية.

بعد التحول الديني.. تشظي المسارات

مثل كل الثورات سوف تنتهي الثورة الإيرانية وتتراجع تحت أنقاض الحرب مع العراق والسياسات القمعية ومصادرة السياسي والحدث الثوري معًا. وهذا هو حال «الحدث» الذي ليس إلا حدثًا مؤقتًا. ماذا بقي من آمال لدى «ماويي فتح»؟ الإسلام، في المرتبة الأولى وحتى حين لم يعد يعتبر بالضرورة إسلامًا ثوريًا. قليلون هم على كل حال من عادوا عن تحولهم الديني. يروي روجيه عساف، المسيحي الذي تحول إلى الإسلام، خيبة أمله الثورية التي لم تلوث إيمانه الديني رغم ذلك: «لقد كانت الثورة الإيرانية رؤية حماسية جدًا في البداية. ثم خاب أملي بسرعة حين قمت بزيارة الى إيران حيث دعيت إلى طهران في عام 1985 وسريعًا وجدت هناك شيئًا كنت أتقزز منه حين كنت ماركسيًا: هو مذهب التسيير، ومنطق الحزب، وممارسات هذا أو ذاك.. الخ. والغريب أن ذلك لم يكن فقط على مستوى الممارسة السياسية ولكن في الفن أيضًا، الفن والأشكال الفنية في إيران نسخت على منوال تلك الموجودة في النظم الماركسية؛ نفس الصور، الدم، العنف، القومية، تمجيد الزعماء. لقد كانت هناك إعادة لكل ما سبق ورأيناه. لقد قلت ذلك لأصدقائي الإيرانيين وقد صدموا. لكن على أي حال كان هناك في إيران أيضًا، في البداية ولست أعرف الحال الآن، لكن كانت هناك فعلاً إمكانية كبيرة للانفتاح، لديمقراطية حقيقية لدى البعض. أنا بعد ذلك نميت معارفي عن الإسلام بشكل شخصي ولكن بعيدًا عن المساجد، بعيدًا عن الشيوخ وبعيدًا عن الأحزاب الإسلامية. لقد ترددت على الأحزاب الإسلامية، لكن قليلاً جدًا لأني لم أستطع ذلك..على الرغم من أن بعض المثقفين هنا يمكن أن يشبهوني بهم. بالطبع أنا ألتقي بحزب الله، أساند المقاومة التي يخوضها، لكن أيضًا أشكال المقاومة التي تخوضها أحزاب أخرى بعضها شيوعي وبعضها الآخر قومي. حسنًا... الأحزاب الإسلامية تتمسك بوجودي لأن وجود مسيحي تحول إلى الإسلام ويدافع عن الإسلام قريبًا منهم هو شيء مهم بالنسبة لهم (...) لكني أريد أن أحتفظ بقدرتي على النقد وعلى الاستقلالية. أنا قبل كل شيء رجل مسرح ولست رجل جهاز أيديولوجي أو سياسي. لقد اتخذت لنفسي مسافات...»[25]



ومثل روجيه عساف فإن بعض «ماويي فتح» ابتعدوا شيئًا فشيئًا عن العمل السياسي: سعود المولى ونذير جاهل وروجيه نبعة وسهيل الكاش.. آخرون مثل منير شفيق أو أنيس النقاش فضلوا الكفاح الوطني الذي حتى وهو يفتقد لدينامكية ثورية فإنه سوف يتجسد بالنسبة لهم في الأحزاب الإسلامية وبالدرجة الأولى لدى حزب الله في لبنان أو حركة الجهاد الإسلامي وحركة حماس في فلسطين. تجربة خليل عكاوي في طرابلس اختفت هي الأخرى. اغتيال الزعيم الطرابلسي في بداية العام 1986 ربما من طرف الأجهزة السورية سينهي تجربة «إسلام الفقراء» في الحي الشعبي في باب التبانة ولجان المساجد والأحياء في طرابلس التي مثلت الاستمرارية بالنسبة للمقاومة الشعبية. باب التبانة سيفتقد للمساندة الفلسطينية بعد خروج منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان نهائيًا عام 1984 بعد المواجهات مع الجيش السوري. الاتصال الفلسطيني اللبناني الذي شكل عمود «اليوتوبيات العملية» الثورية بين سنوات 1969 و1984 والذي سيختفي سيعقبه تشتت للفاعلين السياسيين. هكذا ستنتهي شيئًا فشيئًا مرحلة كاملة. خط الجماهير والإسلام الشعبي الثوري سيضمحل شيئًا فشيئًا. بالنسبة لفاعلي الكتيبة الطلابية في حركة فتح، سيرمز خليل عكاوي أيضًا إلى نجاحات وإخفاقات حركة تبددت.

مرحلة التشظي.. بين الابتعاد والبراغماتية والشهادة

سيتم التشظي وفق ثلاثة نماذج: النموذج الأول هو نموذج الاستقلالية والابتعاد: الفاعل هنا يشعر أن المجال السياسي لا يترك له هامشًا للحركة. لقد كان لبنان مشبعًا بأشكال من المنطق التي كانت تتجاوزه بوجود فاعلين دوليين (سوريا وإيران وإسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية) مباشرين وغير مباشرين، لذلك فهو ينسحب خلف واجهة ثقافية نقدية بحيث يحتفظ بالإسلام كممارسة شخصية في غالب الأحيان دون أن يقصي مرجعيات أخرى غير تلك الإسلامية. وهذا هو حال شخصيات مثل روجيه عساف وسعود المولى. النموذج الثاني هو نموذج الالتزام السياسي المستمر. هنا ثمة شكل متكامل من البراغماتية. بالنسبة لأنيس النقاش ومنير شفيق فإن الفضاء السياسي هو الآن فضاء إسلامي والإسلام يعكس الوطنية. الإيمان الديني موجود وحاضر بقوة ولكن زيادة عليه لابد من مواصلة الكفاح مهما كانت الإخفاقات أو النجاحات التي تسجلها النماذج الإسلامية. فالإسلام كقوة أيديولوجية ورمزية تعبوية تسمح باستمرار الفعل السياسي. النموذج الثالث وهو الأكثر ندرة ودراماتيكية أيضًا هو نموذج الاختفاء نهائيًا أو نموذج الشهيد. خليل عكاوي هو المثال الصارخ على هذا النموذج. بكلمة واحدة الشهيد يمثل النهاية المنطقية للاستحالة، للحلم المجهض. خليل عكاوي ماوي أم إسلاموي؟ نعم ولكنه يمثل أيضًا وخاصة، مثال المتمرد على السياسة: «كان خليل عكاوي قد أصبح قويًا لدرجة بدا من غير الممكن تجاوزه تمامًا كما كان الحال مع كمال جنبلاط زعيم الحركة الوطنية الذي اغتيل عام 1977 لأنه حاول كسر التوازن اللازم لاستمرار الحرب الأهلية آنذاك. لقد تم اغتيال خليل لأنه



خرق المشهد السياسي. كان يعرف انه كان مهددًا بقوة ولكنه كان يولي للقدوة أهمية أكبر من أي إجراء تكتيكي.»[26] الابتعاد والاستقلالية الفكرية حتى لو كانت نسبية في بلد كلبنان، مواصلة الكفاح واستمرارية الفعل السياسي، الشهيد أو الاختفاء إيثارًا للأخلاقية ورفضًا لمنطق التكتيك الأداتي، والإيمان الإسلامي الذي يستمر عمومًا في النماذج الثلاثة: هذه كانت المسارات الغالبة في معظم الحالات التي سلكها «ماويو فتح» سابقًا حتى لو كان ذلك رغمًا عنهم، كما هو الحال دومًا في منطق السياسة الذي يحمل هو نفسه طابع الإرغام.

ثلاثون سنة من بعد لم يعد لليسارية الماوية وجود. الثورة الإيرانية تركت مكانها لمنطق الدولة والوطنية حتى لو كان خطاب العالم الثالث بقي كأحد أعمدة النظام. لاهوت التحرير الإسلامي على مثال لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية لم يعد موجودًا. لم يتمكن اليسار في العالم من النهوض بسهولة بعد سلسلة الإخفاقات السوفياتية والصينية وحتى في تجربة الديمقراطيات الاجتماعية أيضًا، وهو الآن يبحث عن مساراته الجديدة في تجارب جديدة مناهضة للعولمة ولكن أيضًا ذات خصوصية أمريكية لاتينية –على مثال الاشتراكية البوليفية–. المشهد السياسي تغير، منعرج سياسي جديد قيد الحدوث دون شك. هل انتهت «نقاط التقارب الانتقائية» بين الإسلام والقومية اليسارية في العالم العربي عند هذا الحد؟ يبدو أن لاشيء مؤكد حتى عندما تغيرت الأشكال.

لاهوت إسلامي للتحرير؟ اليسار والإسلام أو «التنافر الحميم»

في عامي 2006 و2007 خصص موقع oumma.com وهو موقع بالفرنسية للأخبار والنقاشات والتحاليل، سلسلة طويلة من المقالات لموضوع اللاهوت الإسلامي للتحرير.[27] إعادة قراءة لعلي شريعتي والمنظر الجزائري مالك بن نبي وحتى لمؤسس الكتيبة الطلابية منير شفيق، ومقارنتها مع أطروحات فرانز فانون:[28] يتموقع النقاش حاليًا بشكل مثير للاهتمام داخل الدوائر الإسلامية الأوروبية نفسها. نقاشات لا يمكن فصلها هنا أيضًا عن الديناميات الجارية مثل اللقاءات التي تتم بين الأحزاب الإسلامية القادمة من الشرق الأوسط، والحركة المناهضة للعولمة في المنتديات الاشتراكية العالمية والأوروبية، والمؤتمرات المشتركة في القاهرة وفي بيروت،[29] والتفاعلات بين الأوساط الجمعوية المسلمة في أوروبا، ومناضلون في الحركة المناهضة للعولمة وأحزاب إسلامية أشد تقليدية. هل سيعاد طرح سؤال اللاهوت الإسلامي للتحرير بعد المحاولات الضمنية التي تمت على الأرض عمليًا في لبنان؟ بل والتي تظل كامنة في النظريات التي طورها الإيراني علي شريعتي ، شارح فرانز فانون بالفارسية، أو لدى المصري حسن حنفي؟[30]

وعلى عكس الأمر في أمريكا اللاتينية فإن العلاقة بين الدين واليسار لا تطرح تاريخيًا بنفس الطريقة في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي. تجربة «ماويي فتح» هي مثال صارخ على ذلك. العلاقات بين اليسار والإسلام – أو بالأحرى الإسلام السياسي – هي روابط متناقضة

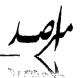
من الجذب والنبذ، أو على نحو نموذج «التنافر الحميم». وهي روابط بقيت تتعلق بالمسألة الوطنية والعالمثالثية كما أنها تمزقت بفعل الواقع التاريخي أيضًا حيث وجد الإسلام السياسي مبكرًا في مواجهة يسار وحركة قومية عربية مهيمنة. وهذا هو الفرق الأول مع تجربة أمريكا اللاتينية: اليسار واليسار الإسلامي هما أيضًا قصة مواجهات عنيفة ومتواصلة وليست فقط انتقالات وتداخلات. هذا هو ما عقد ظهور لاهوت إسلامي خالص للتحرير. يذكر صالح صالح العضو السابق في قيادة الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، والممثل لعدة سنوات للمنظمة الشيوعية الماركسية الثورية في كوبا أن «تجربة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية هي تجربة خصبة جدًّا لكنها أيضًا خاصة جدًّا (...) لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية هي تجربة لا يمكن استنباتها تمامًا هنا. القاعدة لإصلاح الافتراق بينهما ليست في ابتداع لاهوت إسلامي للتحرير يتم نقله واستنباته بشكل مجرد على مثال النموذج في أمريكا اللاتينية. الحل يكمن بدلاً من ذلك هنا: في تجاوز الخصومة، في البحث المستمر عن الإجماع السياسي حول المسألة الوطنية وحول المقاومة. لابد من خلق أطر واسعة للعمل المشترك ضد العدو المشترك، ضد الاستعمار والإمبريالية، هذه هي المرحلة الحالية. ولكن على مستوى ثانٍ ففي إطار الأحزاب السياسية في مرحلة معينة، صحيح أنه كان من بين الطرق التي كانت متبعة لإثبات الولاء والانتماء لدى بعض المناضلين الشيوعيين أو القوميين أو العلمانيين، في داخل الأحزاب اليسارية والأحزاب الوطنية، كانت بازدراء الدين وبالإلحاد. كانت طريقة للقول إنه إذا كان المرء تقدميًّا وجب أن يكون ملحدًا، وأن التقدمية هي معاداة الدين، لقد كان هذا خطأ على نحو ما أظن لأن اليسار والحركة الوطنية والتقدمية كان عليها أن تأخذ المسألة الدينية في الاعتبار أكثر مما فعلت.»[31]

هل النقاش حول لاهوت إسلامي للتحرير هو في النهاية نقاش خاطئ؟ الإجابة ستكون بنعم وبلا في آن واحد. نعم، في اتجاه ما إذا اعتبرنا أنه من غير الممكن محاولة نقل النماذج التاريخية والنظرية واستنباتها من فضاء إلى آخر. لا، من حيث إن العلاقة بين اليسار والإسلام كانت فعلاً علاقات متناقضة ولكنها كانت أيضًا واقعية جدًّا. سنعيد طرح التساؤل لآخر مرة: ما هي المضامين التي تعنيها هذه التجربة الخاصة جدًّا لماويي فتح؟ تجربة خليل عكاوي في طرابلس والإسلام الثوري للفقراء ألم تكن محاولة مرهونة بالفشل؟ أم أن وجودها بحد ذاته يثبت بشكل دامغ، وعلى العكس من ذلك، مسألة استمرارية لاهوت التحرير كعلامة ضمنية لإثبات الهوية؟

لاهوت التحرير كعلامة لإثبات الهوية

لماذا الحديث عن مسألة إثبات الهوية في لاهوت التحرير؟

وقعت تجربة ماويي فتح في سياق ظرفي حيث بدت أكبر من سياقها وغير مكتملة في الوقت نفسه. ديناميكية اليسار والعالمثالثية كانت قد بدأت بالتراجع. ثم الديناميكية الإسلامية التي كانت



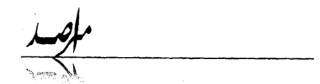
في مرحلة الزخم. حدث المنعرج هنا واضحًا، فالإسلام بدا حينذاك بوصفه أيديولوجية فعالة في مرحلة خابت فيها الآمال. ماويو فتح في هذا الإطار التاريخي لم يكن أمامهم ووفق منطق خط الجماهير سوى التحول. خارج إطار المنعرج يكمن عنصر آخر: ماويو فتح لم يكونوا مجرد مثقفي كتب ولكن كانوا مثقفين عضويين في معظمهم؛ بمعنى أنهم وجدوا أنفسهم داخل العمل السياسي كممارسة، وكان زمن الحرب الأهلية يفرض نفسه. خليل عكاوي كان قبل كل شيء زعيمًا حيًّا، لقد كان لابد من إدارة كل شيء في الوقت نفسه: الحرب والمليشيات والقراءات والتنظير. إن غياب مساق نظري حقيقي يمكنه أن يستخلص لاهوتًا للتحرير هو أمر منطقي لأن الإكراهات الفكرية تضافرت مع الإكراهات العسكرية والمليشية والسياسية.

لاهوت التحرير كإثبات للهوية كان يتم على مستويين: المستوى الشعبي حيث التلاقي بين اليسار والإسلام تمت معايشته بوصفه عودة نحو الشعب. ومستوى أيديولوجي حيث رسمت معالم التلاقي النظري بين إسلام نظر إليه بوصفه إسلام الفقراء وبين تقليد ماركسي نزعت عنه غربيته. ما كان يضمن الانسجام بين الكل أو «التناقض المركزي» بحسب المفردات الماوية، هو المسألة الوطنية. هذا التلاقي حصل فعلاً وأجهض سريعًا ليذهب ضحية منطق سياسات متصلبة.

لكنها من ناحية ثانية تلقي الضوء على نقطتين اثنتين: أولاً الإسلام السياسي فعلاً متعدد في أصول نشأته أكثر مما نعتقد، ذلك لأنه يستمد تاريخه أيضًا من التجارب السياسية التي سبقته ومن الكوادر والمناضلين السياسيين الذين اجتمعوا فيه من مسارات مختلفة؛ هو إذن لم يأت من فراغ. الفضاء السياسي الإسلامي له فعلاً مساره الخاص مع تجربة الإخوان المسلمين في مصر وحزب الدعوة في العراق، ومن الأوساط الدينية الإسلامية حول آية الله الخميني. ولكنه يتقاطع في نفس الوقت مع مسارات سياسية أخرى: بعضها يمثل جزءًا من اليسار ممن تحولوا نحو الإسلام السياسي، وبعضها يتبع القومية العربية، لا سيما الناصرية؛ فالغموض المؤسس داخلها بين القومية والإسلام كان يحضر لإسلام سياسي أكثر قوة، على نحو شرائح متوسطة[32] تقع بين القومية والإسلام، كما يذكر ذلك عالم الاجتماع أوليفييه كاريه.

ثانيًا مسألة لاهوت إسلامي للتحرير هي مسألة مازالت لم تحسم بعد: فهي لم تكن موجودة ولم توجد أبدًا بوصفها كذلك، ولكن المحاولات المتكررة لرسم معالمها تدفع إلى التساؤل حول القوة التي تتمتع بها هذه الفكرة..

تجربة الماويين في طرابلس وفي جنوب لبنان تتعلق ربما بيوتوبيا عملية لم تتحقق نظريًّا وتمت أسلمتها سريعًا، لتعلن عن تركيب حقيقي بين الماوية العالمثالثية والإسلام الثوري. في نهاية المطاف، ليس من الممكن استنبات نموذج أمريكا اللاتينية في الشرق الأوسط. لأن هذا يقع ضمن خيال استعراضي يستعيد صور الماضي وأشبه بفانتازيا تخيلية، لكن، وفي الوقت نفسه، فإن تناسي التجارب العملية والتاريخية التي تجري على الأرض يعني التملص من سؤال



ظل يطرح نفسه من داخل المحاولات التي لم تكتمل لكنها ظلت تتكرر باستمرار، سؤال حول السياسي والديني وحول اليسار والإسلام في الروابط المتناقضة التي تجمعهما.

عودة الإيديولوجية الضمنية: خطاب الممانعة

الحفل الذي أقيم لاستقبال المعتقلين اللبنانيين في إسرائيل والذي نظمه حزب الله في جنوب بيروت في 16 يوليو 2008 بمناسبة عملية تبادل الأسرى ورفات المقاومين بين حزب الله وإسرائيل، يقدم مثالاً جيدًا عن نقاط التقارب الجارية هذه. في مسار غريب من انقلاب في الخطاب، يحتفي سمير القنطار عميد الأسرى العرب، الناشط القريب من اليسار الذي قام في سنة 1979 بعملية عسكرية في شمال إسرائيل تحت راية جبهة تحرير فلسطين،[33] يحتفي أمام جمهور من عشرات الآلاف من الحضور بفضائل حزب الله وقادته. الأكثر غرابة في الأمر أنه لم يُحِل في أي لحظة من خطابه إلى الأحزاب السياسية الأخرى، لم يذكر مرجعيات أخرى، لا الحزب الشيوعي اللبناني الذي كان يعتبر قريبًا منه ولا الأحزاب العلمانية الفلسطينية.

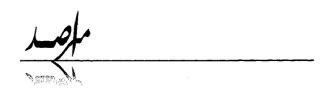
على العكس من ذلك وبطريقة أقل مفاجأة، بعد ذلك بدقائق، سيلفت حسن نصر الله الأمين العام لحزب الله النظر إلى مجموع الفصائل الفلسطينية واللبنانية التي شاركت في النضال المسلح ضد الدولة الإسرائيلية في فلسطين وفي جنوب لبنان: «عندما ذهب سمير القنطار منذ ثلاثين سنة لم يكن حزب الله موجودًا، عندما قامت القيادية دلال المغربي[34] بعملها العسكري لم يكن حزب الله قد ولد بعد (...) هكذا فإن مشروع المقاومة هو مشروع واحد، حركة المقاومة هي حركة واحدة، طريقها واحدة، مصيرها واحد، كثيرون فيها هم الأحزاب والفصائل والطوائف والعقائد. نحن نقر أن حركات المقاومة في هذه المنطقة وعلى وجه الخصوص في فلسطين وجنوب لبنان هي حركات تتكامل فيما بينها ومستمرة في الزمن بحيث تتراكم تجاربها وتضحياتها لأجل تحقيق الهدف نفسه: تحرير الأرض والناس والأماكن المقدسة (...) نحن نتذكر تضحيات المقاومين اللبنانيين والفلسطينيين والعرب القوميين والإسلاميين ومن كل التيارات الفكرية وكل المنظمات (...) الهوية الحقيقية لشعوب منطقتنا، هويتها العميقة المستمرة هي هذه المقاومة.. إرادة المقاومة.. ثقافة المقاومة.. رفض الاحتلال والخضوع والاضطهاد والهيمنة. لهذا ستجدون أنه على مدى عقود من الزمن سيرفع علم المقاومة هذا باستمرار، إنه ينتقل من أيدي مجموعة إلى مجموعة أخرى ومن منظمة إلى منظمة أخرى ومن حزب إلى حزب آخر.. أسماء هذه المنظمات وطبيعتها هي مجرد تمظهرات عيانية بارزة لكن الطبيعة الحقيقية لهذه الأمة هي تلك الخاصة بالمقاومة ورفض ظلم المستكبرين.»[35] هكذا فإن مصطلح المقاومة يحيل إلى اللحمة الأيديولوجية الموحدة بين الإسلام السياسي والقومية العلمانية. هناك مسائل أخرى تثير الخلاف بطبيعة الحال وسيتم التقليل من شأنها من قبل الفاعلين: قضايا من مثل المسألة



الاجتماعية وأشكال الديمقراطية وتلك المتعلقة بالعلمانية ومسائل النوع والجنسانية. لكنها لا تشكل مركز الفضاء الاستراتيجي للسياسة في المنطقة، هي ليست غائبة لكنها ليست بالقوة بحيث تحرك خطوط علاقات القوة الاستراتيجية وفي أحسن الأحوال التكتيكية منها. منذ إعلان وعد بلفور عام 1917 وإنشاء الوطن القومي لليهود في فلسطين، ونهاية الإمبراطورية العثمانية في 1924، فإن الفضاء السياسي الشرق أوسطي مستقطب بمسألة وطنية وهوياتية لم تكتمل ولاتزال غير مؤكدة. باختصار فإن البعد «القومي» والمقاوم في خطاب الفاعلين، والانقسام العمودي بين «المهيمنين المستعمرين» و«المهيمن عليهم المستعمرون»، وثنائية «المركز المحيط» و«شمال/ جنوب» هي التي ستظل، ومنذ ثلاثين سنة، تحدد خطوط الاستمرارية والتلاقي بين الإسلام السياسي والقومية العربية واليسار الراديكالي، وترسم الأيديولوجية الضمنية الحقيقية الجارية في قطاعات واسعة من المسرح السياسي في الشرق الأوسط.

لاهوت للممانعة؟

تجربة الكتيبة الطلابية كانت ترسم ضمنيًا تجربة لشيوعية مسلمة كامنة: لكن في النهاية الإسلام السياسي هو الذي سيحدد الدينامكية الكلية. لكن الإسلام السياسي نفسه اليوم سيلتقي على الأرضية الأيديولوجية الضمنية الأساسية: سيبني شرعيته ليس على الإسلام فقط ولكن أيضًا على خطاب يرتكز على المصطلح المزدوج للمقاومة والممانعة،[36] هذه المفاهيم الأولى نفسها التي تم تقاسمها تاريخيًا بشكل مشترك من الإسلاميين إلى القوميين العرب مرورًا باليسار الماركسي. إذا كان الحدث الثوري الرسالي قد اختفى، فقد بقي خطاب الممانعة الذي يخترق الأيديولوجيات الأخرى من الطرف إلى الطرف: بشكل عام، وبدلاً من الحديث عن لاهوت للتحرير، فسيكون من الدقة الحديث عن «لاهوت للممانعة»: فقبل أن يتم التحرر– من خلال الانتقال إلى الإسلام أو نحو الاشتراكية أو نحو وحدة الأمة العربية – أو حتى في غياب يوتوبيات عملية فعلاً وتعبوية باتجاه التحرير، فإن خطاب الممانعة يجب أن يضمن الوحدة الأيديولوجية والهوياتية الضمنية – أو الصريحة كما في خطاب نصر الله مثلاً – في منطقة توسم اليوم بظواهر التفكك الاجتماعي والطائفي. بكلمة واحدة، إن هذا يقترب أكثر من أفكار فرانز فانون عنه من آية الله الخميني أو كارل ماركس. ومن وجهة النظر هذه حتى مع اختفاء الرساليات الثورية – المؤقتة– التي سادت في نهاية السبعينيات والتي كانت قيد البحث في مكان ما بين بكين وسايغون وطهران والقدس، فإنه يبدو أن لا شيء قد تغير.



سنترك المجال الآن هنا إلى شخصين من الكتيبة الطلابية أنجز كل منهما انتقالاً متقدمًا إلى الإسلام السياسي في نهاية السبعينيات. الاستماع إلى حديثهما يمكن أن يسمح بالتقاط أفضل للتطورات المتلاحقة التي قادت إلى الإسلام السياسي انطلاقًا من الماركسية الثورية العالمثالثية. منير شفيق مسيحي وفلسطيني تحول إلى الإسلام، كان عضوًا في مكتب التخطيط في منظمة التحرير الفلسطينية وقيادة فتح، وهو أحد الفاعلين في تيار اليسار فيها في السبعينيات. هو القائد الرئيسي للكتيبة الطلابية في حركة فتح وقريب من أبو جهاد[37] الرجل الثاني في منظمة التحرير الفلسطينية. في سنوات الثمانينيات أصبح أحد ملهمي كتائب الجهاد الإسلامي في فلسطين[38] وهي حركة مسلمة اندمجت في بداياتها في حركة فتح. ويظل شفيق شخصية مهمة في المشهد الفكري والسياسي الفلسطيني والعربي وهو يترأس اليوم المؤتمر القومي الإسلامي[39] الذي يجمع دوريًا أغلب الأحزاب السياسية الإسلامية والقومية العربية. مؤسس مجلة «موازين» التي تنشر من بيروت. وهو يظل يمثل المرجعية بالنسبة للحركة الإسلامية والقومية.

سعود المولى لبناني يعمل اليوم أستاذًا في الجامعة اللبنانية وعضوًا في المؤتمر العربي للحوار الإسلامي المسيحي والمؤتمر الشيعي الأعلى. كان مقربًا من الإمام شمس الدين[40] ومعروفًا بابتعاده الكبير عن حزب الله الذي كان عضوًا فيه حتى عام 1988 حيث تقلد وظيفة رئيس تحرير مجلة الوحدة الإسلامية. وهو مناضل سابق في الكتيبة الطلابية في فتح حيث انضم إليها بعد فترة من دخوله حزب العمل الشيوعي في لبنان عام 1969 ثم نواة الشعب الثوري.

منير شفيق[41]

لماذا أطلقتم الكتيبة الطلابية في فتح خلال سنوات السبعينيات؟

إنشاء الكتيبة الطلابية كان دفاعًا عن فلسطين وعن المصالح العربية، مصالح الشعوب العربية. سيقول البعض ما يريدون: إنها كانت ماوية، إنها كانت من أجل الثورة والاشتراكية، وبعدها كانت تركيبًا بين اليسار وبين الإسلام، أو كل هذا معًا. لكن أنا من وجهة نظري كقائد لهذا التيار (الكتيبة الطلابية)، كان الأمر يعني تأسيس تيار يتموقع ضد الاتجاه الجديد لحركة فتح التي قبلت تقسيم فلسطين وتخلت عن هدف الدولة الواحدة. نظرتي السياسية خلال هذه الفترة لم تتغير وهذا موقف كان يتأسس على أربعة مبادئ: تحرير فلسطين، والمقاومة، والثورة، والوحدة العربية. في عام 1973 تبنت فتح خطابًا سياسيًا يعاكس مواقفها المبدئية. الكتيبة كانت ضد كل هذا.. بالنسبة لي الكتيبة كانت تمثل الخط التاريخي لمنظمة التحرير الفلسطينية في سنة 1969. إذن بعد هذا لا نستطيع أن نقول هكذا إننا كنا ماويين. لقد كنا نقرأ ماو ونستلهم من ماو، ولكن أيضًا من



التجربة الفيتنامية والكوبية ومن تجارب أخرى. بمعنى أنه لا يجب أن نتصور أن الآمر يتعلق بحزب ماوي خلال هذه المرحلة مثله مثل الأحزاب الماوية في تركيا مثلاً أو في أوروبا، تلك التي تعكس صور ماو وهذا كله. هذه الصورة لم تكن رؤيتنا، لقد أخذنا من ماو ما كان يلائمنا أكثر وما كان يخدمنا: مصطلح الحرب الشعبية والأكثر أهمية منه مصطلح خط الجماهير. الحرب الشعبية وخط الجماهير في هذا المعنى كانت تسمح بالقول إننا كنا ماويين، لكن فقط ضمن هذا المعنى.

لقد كنت أعتبر في تلك المرحلة أنه كان يجب إيجاد توليفة للتحرر في داخل الحركة الوطنية الفلسطينية، توليفة تبحث عن شيء آخر غير النموذج السوفياتي. المعسكر الشيوعي كان قد فضل مخطط تقسيم فلسطين في 1948، إذن بالنسبة لي الاتحاد السوفياتي كان يمثل خطرًا على المصالح الوطنية الفلسطينية، الكتيبة لم تكن تستطيع إذن أن تكون قريبة من الاتحاد السوفياتي. أستطيع أن أقول إنه بالنسبة لي وللكتيبة فإن الاتحاد السوفياتي مثله مثل الولايات المتحدة الأمريكية كان خصمًا للمقاومة الفلسطينية والعربية. هذا لم يكن يمنع إقامة تحالفات مع الاتحاد السوفياتي ومع الولايات المتحدة ولكني لم أكن أثق أبدًا في التجربة السوفياتية؛ بحيث لم نكن ماويين قريبين من الاتحاد السوفياتي أبدًا، ولهذا ربما قلت إننا كنا ماويين ضد الاتحاد السوفياتي. لكن في كل الأحوال فالفكرة الأساسية بالنسبة لي كانت في إيجاد طريق خاص عبر استلهام تجربة مثل تلك التي حدثت في الصين أو في فيتنام والدفاع عن خط سياسي يتضمن: فلسطين، والمقاومة، والثورة، والوحدة العربية.

هذا النقد ضد الاتحاد السوفياتي هل كان مندرجًا ضمن سياق مرحلة ما بعد الـ 1968، بعد مايو الفرنسي، والتجربة الفيتنامية، وربيع براغ، واليسار الجديد الذي ظهر في تلك الفترة؟

نعم، الإيحاء جاء أيضًا من كفاحات التحرر الوطني وحركات اليسار الجديد خارج الاتحاد السوفياتي. الماركسية في آسيا.. الصينية والفيتنامية كانت مصدر اهتمام لأجل هذا. لقد كانت ماركسية تأقلمت مع المجتمع في آسيا، أقل غربية، ولهذا اهتممنا بها وأنا أعيد لك أن المشكلة لدي كانت تتلخص في كيفية إقامة هذه المطالب الأربعة: الوحدة العربية، والثورة، وفلسطين، والمقاومة. الاتحاد السوفياتي لم يكن يمكنه أن يتحول إلى نموذج لنا، لقد كان في عمقه جزءًا من هذا النظام الإمبريالي.. لقد فضل طرد الفلسطينيين عام 1948 وكان مع التقسيم الجديد للحدود عام 1967. بينما نحن في الكتيبة الطلابية كنا نريد إحياء حركة فتح لسنوات الستينيات لأجل وحدة التراب الفلسطيني كله ضد مشروع تقسيم فلسطين إلى دولتين.

ما هو تأثير الثورة الإيرانية على الكتيبة الطلابية في فتح وبشكل أوسع على اليسار الفلسطيني واللبناني؟

شحذت الثورة الإيرانية عضوية كبيرة في اليسار وفي الوطنية الفلسطينية في البداية لأنه كان ينظر إليها بوصفها ثورة مناهضة للإمبريالية.



هناك إذن بعدان اثنان بعد سياسي وآخر شخصي ذاتي.

البعد السياسي أولاً، يجب رؤية الأمور بمنظار تاريخي له صلة بالتغيرات في علاقات القوة على المستوى العالمي. في 1975 حدث الانتصار الذي حققته الثورة الفيتنامية الوطنية التي أوقعت أكبر خسارة تاريخية بالنسبة للأمريكان. هذا كان يمثل تشجيعًا لكل حركات اليسار، وللفلسطينيين، ولنا نحن، وفي لبنان وفي الشرق الأوسط، وفي كل مكان من العالم. وهذا مكن السوفيات من احتلال مواقع متقدمة في آسيا وفي الشرق الأوسط، في موزمبيق، وفي أنغولا، في إفريقيا وفي أمريكا اللاتينية أصبح السوفيات في موقع الهجوم ولم يتمكن الرئيس كارتر من مواجهتهم. لكن في 1979 وقع حدثان مهولان سوف يشوشان على هذا الاستقطاب الثنائي بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية هما الغزو السوفياتي لأفغانستان والثورة الإيرانية. لقد أظهر الغزو السوفياتي لأفغانستان أن مسألة تقرير مصير الشعوب هي في الحقيقة أمر ثانوي بالنسبة للسوفيات. الثورة الإيرانية من جهتها أظهرت أنه يمكن أن يكون هناك وسيلة لمناهضة الإمبريالية خارج ثنائية المعسكرين السوفياتي والأمريكي. قوة الثورة الإيرانية هو أنها أحدثت انقطاعًا في هذا الاستقطاب الثنائي التاريخي، هي أن هناك طريقًا جديدًا للمستضعفين. هكذا نظر إليها عدد كبير من الكوادر السياسية مثلي أنا وآخرين. لأن قوة الثورة الإيرانية كانت في كونها ثورة شعبية لأنها خاطبت قلوب الجماهير. هذه هي المرة الأولى التي حدثت فيها ثورة بهذا الحجم في المنطقة، الثورة الإيرانية هي عودة الإسلام إلى التاريخ، إلى تاريخ أريد له أن يغادره لكنه أبى إلا أن يبقى فيه. الثورة الإيرانية هي البرهان على أن الإسلام كان هنا دائمًا فارضًا نفسه. الثورة الإيرانية تمكنت من القضاء على أحد أهم الداعمين للولايات المتحدة وإسرائيل في المنطقة. لقد كان زلزالاً سياسيًا. لهذا كله ذهب كل الزعماء الوطنيين إلى إيران بعد الثورة ومن بينهم ياسر عرفات فكان وصوله الى طهران مظفرا. لقد كنا نرى أن هذا سيغير موازين القوى في المنطقة لأن الثورة الإيرانية جاءت مباشرة لتخدم كفاحنا للتحرر الفلسطيني، تحرير فلسطين ومقاومتها التي أضفناهما فعلاً إلى رسالة الثورة. فكرتي الأولى ظلت حول الثورة الفلسطينية. وسياسيًا، جاءت الثورة الإيرانية لتساعد ثورتنا.

انطلاقًا من هذا البعد السياسي ولد البعد الشخصي. هناك شيء أحسسنا به وكان جديدًا، وقد أحسست به بعمق. هو أن الإسلام كان هنا وأن الإسلام يمكن أن يكون موردًا شعبيًا بامتياز. وهنا تغيرت وجهة نظرنا تمامًا على المستوى الشخصي. ما جعلني أفكر فعلاً ليس في الثورة في إيران في حد ذاتها بل التداعيات غير المتوقعة على الجماهير العربية وعلى الجماهير الفلسطينية. وهذا أثر فيَّ، لقد كان شيئًا عميقًا. لقد كان للثورة الفيتنامية مثلاً صدى كبير في الشرق الأوسط وعلى السياسة عندنا وعلى رؤيتنا ومناهجنا وعلى الكوادر السياسية لكنها لم تمس الجماهير على المستوى الشعبي. لقد كانت الجماهير تساند الفيتناميين لكني لا أتكلم هنا عن المساندة بل

عن شيء يؤثر فيك.. الثورة الإيرانية. لقد كان الأمر أكبر من المساندة، لقد كان هناك التحام كبير لدى الجماهير الشعبية. شيء يمس وجدان وقلوب الجماهير الشعبية والأكثر فقرًا منهم. وهذا كان جديدًا تمامًا.. كما أن المظهر الإسلامي كان ليضمن التحامًا كاملاً وتعاطفًا تلقائيًا.. شيء ما داخل الوجدان والقلوب وليس فقط سياسيًا وليس أيديولوجيًا.

لكن هل كان هناك استمرارية ما بين المفاهيم الماركسية التي كنتم تستخدمونها سياسيًا وبين التحامكم بالثورة الإيرانية؟

نعم طبعًا إذا أردت أن ألخص كل هذا فهو عبر مصطلحين ماركسيين: الشيء الأول الذي لعب دورًا هو مفهوم مهم جدًا، مفهوم ماوي حول خط الجماهير؛ هذا مفهوم لم أتخلّ عنه أبدا، لقد كان خطًا لي أنا شخصيًا وهو خطي لقيادة ومساعدة ثورة التحرير. في هذا المعنى كنت ماركسيًا، لكن هذا المفهوم دعم معرفتي بالإسلام، والانفتاح على شيء آخر. أنا أعرف أشخاصًا سوف يسخرون من هذا المفهوم ويقولون «لقد تبنيتم خط الجماهير وماذا بعد؟ لقد أصبحتم مثل الجماهير». المشكلة في هذا الخطاب الذي ينتقدنا هو أنه يحتوي على فكرة أن الجماهير متأخرة وأن إسلام الجماهير الشعبية يقود إلى التأخر. لقد ساعدني خط الجماهير في اكتشاف ثقافة أخرى وعمق حضاري تاريخي هو الإسلام. أظن أن خط الجماهير.. الاستماع إلى الجماهير.. عدم احتقارهم في مشاعرهم وفي معيشتهم كان شيئًا مهمًا. وهنا أيضًا فإن الماركسيين المتعصبين اليوم كما الأمس يناقضون أنفسهم في العمق تمامًا، لأنه إذا كنت ماركسيًا حقًا فيجب أن تحكم بناء على برهان مادي. في السياسي على العكس من ذلك فإن كثيرين منهم يحكمون بناء على رؤية أيديولوجية للتاريخ وحول نماذج أولية تتضمن أحكامًا مسبقة: الدين هو أفيون الشعوب وعكسه هو التحرر، إنهم يقولون إنهم ماديون لكنهم ليسوا كذلك إطلاقًا، بالنسبة لي هناك اليوم إسلاميون هم أكثر سياسوية ومادية، بمعنى من المعاني، من عدد من الماركسيين.

الشيء الثاني هو أنني أعتقد أننا حاولنا حقًا الاستماع إلى ما تقوله الماركسية فعلاً بطريقة مختلفة. ما تعنيه هذه الفكرة المركزية حول الطليعة الثورية التي يجب أن تكون القابلة التي يولد التاريخ على يديها؟ أعتقد أن الحركة الإسلامية في لبنان وفي فلسطين حاولت الوصول إلى مصطلح آخر للطليعة الثورية، طليعة لا تكون إلا هذه القابلة. عندما تساعد القابلة الطفل على الخروج إلى العالم فهي لا تقوم تحديدًا سوى بمساعدته على ذلك، ليست هي من سيقوم بتغيير الصفات الفيزيائية للطفل مثل الوزن أو الرمز الوراثي. يمكنها أن تقوم بتعزيز عناصر معينة عن أخرى لكن هناك معطًى أوليًا موجودًا أصلاً. نفس المثال يمكن سحبه بالنسبة للطليعة الثورية: يمكنك تعزيز مسار ثوري لكن هناك معطيات موجودة على الأرض.. معطيات تاريخية.. لا يمكن التدخل في مجتمع دون الأخذ في الاعتبار تاريخه السياسي والاجتماعي والثقافي.. كل هذه العوامل التي تعتمل بداخله. أريد القول إن الطليعة الثورية ليست إلا القابلة للتاريخ لكن



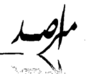
التاريخ موجود مسبقًا. وهذا يعني بالنسبة لي، ووفق ماركس، أن شروط أي ثورة تأتي من داخل المجتمع.. من داخله العميق. وفي الداخل العميق هنا، سواء شئنا أم أبينا، أردنا ذلك أم لم نرد، يوجد الإسلام.. الإسلام الذي يشكل تيارًا حضاريًا تاريخيًا عميقًا.. وهو الذي يضمن أنه عندما يقع الاضطهاد باسم الإسلام تكون هناك بالمقابل مقاومة تتأسس وترتكز على الإسلام. بالنسبة لي، يوجد في أطروحة خط الجماهير والطليعة الثورية التي تولد من التاريخ بحيث لا يمكنك الهرب منها، طابع علمي عميق، وهذا كان إدراك الكتيبة الطلابية.. ولهذا انتقل عدد كبير منا إلى الإسلام السياسي. الثورة جاءت من عمق المجتمع وليس من خارجه.. ليس عبر مظلة غربية..

ليس هناك إذن قطيعة في مساركم السياسي؟

قطيعة بالمفهوم السياسي على نحو ما، نعم، إذ لم أعد ماركسيًا. لقد اتخذت مكاني بين الإسلاميين.. وأنا مسلم مؤمن. لكن هناك استمرارية أكثر مما هناك قطيعة: انتقالي وتحولي إلى الإسلام يندرج ضمن تاريخي الخاص.. في حقيقة أني فضلت ودافعت عن طريق فعال للتحرر الاجتماعي والوطني في العالم العربي والإسلامي، وبشكل خاص أيضًا لأجل الشعب الفلسطيني.. هذه استمرارية وليست قطيعة.

أنت تعرف نفسك بوصفك وطنيًا حقيقيًا، ما هي إذن بالنسبة لك الوظيفة التاريخية للإسلام في الوطنية المناهضة للاستعمار في المنطقة؟ وهل كانت موجة الإسلام السياسي ظرفية؟

التمييز الذي جرى بين الإسلام والمرجعية الإسلامية من جهة، وبين القومية والوطنية من جهة ثانية هو تمييز راهن وليس تمييزًا مؤسسًا وأصيلاً. إذا نحن رجعنا إلى التاريخ القديم إلى زمن حروب الفرنجة (أو ما يسميه الغرب بالحروب الصليبية لكن هنا لم يسم أي من علماء التاريخ هذا أبدًا حروبًا صليبية بل اعتبروها حروب الفرنجة)، فالحرب ضد الغزو الخارجي لم تخض باسم الإسلام فحسب.. هذه الحروب حشدت المرجعية الإسلامية ومرجعية معارضة الغزو الخارجي في آن واحد. في القرن التاسع عشر عندما حصل الغزو الاستعماري على الجزائر لم يحصل في المقاومة هناك تمييز بين المقاومة باسم الإسلام والكفاح الوطني، لقد كان كفاحًا وطنيًا ضد الاحتلال.. مقاومة وطنية مدفوعة بالاعتبارات الوطنية والإسلامية في آن واحد. خلال كفاحات التحرر الوطني لأجل تحقيق الاستقلال الوطني في القرن العشرين لم يكن هناك تمييز، فزعماء الكفاح التحرري كانوا زعماء وطنيين ومسلمين في آن، كانوا يملكون بعدًا شعبيًا فيدافعون عن العدالة وهذا هو حال مصطفى كامل في مصر وعلال الفاسي في المغرب وحاج أمين الحسيني في فلسطين وابن باديس في الجزائر والأمير عبد القادر في الجزائر.. لقد كانوا قادة سياسيين ومسلمين ولم يكن لديهم تمييز بين الوطنية والإسلام. التمييز بدأ العمل به منذ مرحلة الاستقلالات الوطنية خلال الخمسينيات والستينيات.



لكن كل المقاومات ضد القمع الداخلي أو ضد الأنظمة الاستبدادية في التاريخ الإسلامي استندت الى المرجعية الإسلامية لمقاومة الاضطهاد. وهذا هو ما لاحظه ماركس وإنجلز وحتى ماكسيم رودنسون عندما درسوا تاريخ المجتمعات الإسلامية. عندما كتب إنجلز أيضًا نصًا عن الحركة المهدوية في السودان، لاحظ فعلاً أنه في كل مرة تصبح فيها الدولة أو السلطة المسلمة استبدادية وتبدأ في الانحطاط، فإن القبائل أو بعض القطاعات من السكان ينتفضون ضد السلطة القائمة باسم فهم معين للعدالة، وعن طريق المطالبة بالعودة إلى المصادر، إلى تطبيق الشريعة، إلى قوانين عادلة. وقد لاحظ إنجلز أنه في كل قرن كان هناك حركات شعبية باسم الإسلام وانتفاضات ذات وحي ديني ضد الاضطهاد الداخلي. لم تكن الحركة المهدوية في السودان ضد الاضطهاد الداخلي فقط ولكن أيضًا ضد البريطانيين. وقد لاحظ إنجلز ذلك. وهذا كان أيضًا قاعدة أفكار ابن خلدون بحيث كلما ابتعدت سلطة مسلمة عن مبادئها فإن انتفاضة تقوم ضد ذلك باسم الإسلام. مع الثورة الإيرانية حدثت تعبئة قوية للدينامية الإسلامية وبدأت المجموعات المسلمة في احتلال مواقع الطليعة في فلسطين وفي غيرها، وفي الكفاح للدفاع عن مصالح شعوب المنطقة لا سيما حول مسالة الوحدة. كثيرون حللوا هذه المسألة واعتقدوا أن صعود التيار الإسلامي كان سببه أساسًا إخفاقات الأنظمة الوطنية وحركات البناء الوطني بعد الاستقلال. هناك اتجاه لاعتبار الإسلام السياسي رد فعل على إخفاق القومية. في نظري، هناك العكس: فما هو معطى أساسي في هذه المنطقة هو الإسلام، وما هو ظرفي هو محاولات التحديث في اتجاه التغريب. المعطى الإسلامي هو المعطى الأصيل.. المعطى الرئيسي في هذه المنطقة.. مثاليات العدالة أو الكفاح ضد الاضطهاد هي مثاليات تجسدت في الوعي الجماعي بفضل هذه الشخصيات الإسلامية. الإسلام ليس حزبًا إسلاميًا.. ولا كنيسة.. إنه معطى ثقافي وسياسي وحضاري بالمعنى الكامل للكلمة.

سعود المولى

كيف ولماذا تأسست الكتيبة الطلابية في فتح؟

الكتيبة الطلابية طرحت في السبعينيات سؤال العلاقة بين القومية واليسار والإسلام. أعتقد أن هناك لحظتين متمايزتين في العلاقة بين اليسار والإسلام هما لحظة السبعينيات والفترة من 1990–2000. لحظة السبعينيات التي انتمينا إليها كانت مرتبطة بمصطلح الجماهير.. لنقل إننا كنا ماركسيين لينينيين ماويين.. وربما الماوية هي التي كانت سببًا في هذا الانتقال.. في هذا التيار وفي المناطق الماوية تم هذا التغيير. ليس فقط في لبنان، فهذه الفكرة راودت المجموعات الماوية في السبعينيات في فلسطين وفي السودان وفي العراق وفي دول عديدة. أظن أن مصطلح خط الجماهير في الماوية، وضرورة الاقتراب من الجماهير، والاستماع إلى الجماهير، وإعادة تشكيل إدراكات الجماهير عبر العمل وسط الجماهير.. كل هذا.. كل هذا التقليد في الثورة الثقافية الصينية بشكل خاص، قادنا إلى مغادرة أحزابنا وحركاتنا اليسارية الخاصة بنا لإنشاء شيء آخر.



لقد كنت أحد مؤسسي منظمة العمل الشيوعي اللبناني في عام 1969 وكنا ضمن الأوائل الذين غادروا هذه المنظمة في عام 1972 مع مجموعة من الطلبة الشباب. نواة الشعب الثوري تأسست بين عامي 1972 و 1973 بعد عام فقط، وكان اتحادًا بين عدد من المجموعات الماوية. لقد كنا مجموعات صغيرة من الطلبة في المدارس الثانوية والثانويات العامة.. لنقل إننا كنا ننحدر من الشعب.. كان هناك من جهة أخرى مثقفون، وفرانكفونيون، وجامعيون ممن زاروا باريس وشهدوا مايو 1968 في فرنسا...الخ. وقد تعارفنا من خلال نشاطنا على «الانغماس الشعبي» الذي كنا نقوم به في أحد الأحياء في نابعة جنوب بيروت. وقد تعرفت بآخرين في مخيمات التدريب العسكري في فتح. قررنا تأسيس هذه الحركة «نواة الشعب الثوري» في نهاية 1972، وبالضبط في ديسمبر 1972، هذا كان يوم عيد الميلاد وكنا في عطلة في معسكر قرب دمشق. وتعرفنا هناك على فلسطينيين مثل محجوب عمر[42] ومنير شفيق.

ثم كانت الأفكار الفلسطينية والقومية الثورية لدى منير شفيق.. كانت بالأحرى أفكارًا ماوية مع مبدأ خط الجماهير، وهو الذي قادنا في عام 1973 إلى الانضمام إلى حركة فتح. هذا كان إذن التقاء بين نشاط «الانغماس في الجماهير» على نموذج خط الجماهير، ولقاء في المخيمات الفلسطينية، ولقاء بين لبنانيين وفلسطينيين شباب عندما التقوا في أنشطة «الانغماس الشعبي». التقينا في المصانع وفي الأحياء.. كنا طلبة وذهبنا للعمل في المصانع تمامًا مثلما حصل مع اليسار البروليتاري في فرنسا. بعضنا كانوا معجبين جدًا بتجربة اليسار الماوي في فرنسا. لقد كانوا على علاقة مباشرة مع الناشطين الفرنسيين.. مع جريدة «قضية الشعب،»[43] واليسار البروليتاري، وجون بول سارتر، وإضراب مصانع رونو.. لقد كنا نترجم نصوصًا خاصة حول هذا كله.

قررنا إذن أن ننضم إلى حركة فتح لأنها كانت قريبة من الجماهير.. خط الجماهير دائمًا.. وفي الوقت نفسه كانت تمثل طليعة الكفاح العربي. لقد كانت لدينا هذه الفكرة عن الثورة العربية أين تكون الثورة الفلسطينية في الطليعة أو بمثابة الصاعق المفجر. إذن فقد قلنا لأنفسنا لم الالتفاف؟! لنذهب مباشرة إلى المصدر.

هذه الحركة بفضل تجربتها التي استفادت أيضًا من كفاحها العسكري في جنوب لبنان كان لديها اقتراب مختلف عن غيرها من التيارات الأخرى داخل فتح والمنظمات الفلسطينية واللبنانية الأخرى. اقتراب كان يهتم بالاستماع إلى الجماهير وحل مشاكل الناس.. محاولة الربط بين النضال الاجتماعي والنضال الوطني المسلح ضد الاحتلال ودحض الخطوط غير الصحيحة سياسيًا. النقاش الثقافي كان مهمًا في الكتيبة.. النقاش مع الماركسيين الآخرين.. مع الحزب الشيوعي اللبناني ومنظمة العمل الشيوعي والماركسيين الفلسطينيين.. وأولئك الذين كانوا موالين للاتحاد السوفياتي أيضًا. هذا زاد من روح النقد لدى هؤلاء الناشطين الذين كانوا بالإضافة إلى ذلك أيضًا مثقفين.



ما هو دور ووظيفة خط الجماهير في اكتشاف الإسلام؟

في البداية، بدأنا نهتم بنضالات الشعوب المسلمة، لأنه عبر خط الجماهير والانغماس الشعبي كنا في تفاعل مع الأوساط الشعبية المسلمة. وعلى نطاق أوسع من شعوب العالم الثالث كان هناك المسلمون، المنطقة العربية والإسلامية. لقد كنا مزيجًا من القومية العربية والإسلام أو لنقل شيوعية عربية مسلمة.. ماركسية مسلمة. لقد حاولنا أن نحذو حذو الشيوعيين المسلمين في الاتحاد السوفياتي بين سنوات 1919 و1920 لا سيما سلطان غالييف.[44] فبدأنا بدراسة الإسلام.. لقد بدأنا بذلك في نفس اللحظة التي بدأنا فيها تطبيق المبادئ الماوية: يجب معرفة أفكار الشعب.. والاهتمام بالشعب وبما يفكر فيه.. يجب معرفة تقاليد الشعب.. وبدأنا نهتم بالتقاليد الشعبية وبالأفكار الشعبية وكل ما يشكل حياة الناس. ثم كان أن بدأ الإسلام كأساس لهذا المجتمع الذي كان يجب تعبئته. لقد كان هذا عملاً ذا معنى نضالي براغماتي من حيث أخذ واستخدام العوامل التي يمكنها تعبئة الناس في النضال.. لهذا اقتربنا من الإسلام عبر الماوية من الوجهة النظرية، ومن خلال التجربة اليومية والعملية في فتح، وفي المخيمات الفلسطينية.

هذا اللقاء المتقدم مع الإسلام حول قاعدة خط الجماهير في أي فترة تحقق فعلاً؟

بالنسبة لي شخصيًا أضع هذا الانتقال تقريبًا حوالي 1975 و1976. وابتداء من عام 1976 أطلقنا جريدة سميناها «الوحدة: صوت المدافعين عن الوطن والمقاومة». لقد كانت أسبوعية تم توزيع حوالي عشرة آلاف نسخة منها، حيث انتشرت في جنوب لبنان أيضًا.. لقد كنا جهازًا سياسيًا مستقلاً عن الكتيبة لكنها كانت تعكس أفكارنا وتنشرها في لبنان. ثم تم إنشاء لجان وطنية وشعبية في كل لبنان.. ولجان للدفاع عن الوطن والمقاومة في مناطق أخرى.. وفي مناطق أخرى لجان نضال الجماهير على منوال فكرة الثورة الثقافية في الصين لخلق لجان شعبية في كل الميادين. هناك حيث يجب على المثقفين أن يغيروا أفكارهم وأن يعملوا لأجل تغيير أفكار الجماهير.. معرفة أفكار الجماهير بمعنى التفاعل فيما بينهم وبين الجماهير. في مارس 1978 وقت الغزو الإسرائيلي، كان للكتيبة دور مهم في الدفاع عن بنت جبيل في جنوب لبنان. لقد كنا في هذه المنطقة.. في كل الهضاب التي عرفت المعارك الكبرى في حرب يوليو 2006 بين حزب الله وإسرائيل.. لقد شهدنا نفس المعارك لكننا لم نكن سوى بضع عشرات، وكنا لا نملك من السلاح أكثر من الـ AK 47 ليس مثل حزب الله حاليًا. كان هناك 14 أو 15 لبنانيًا في الكتيبة قتلوا من كل الطوائف مسيحيين وشيعة ودروز. وهذا جعل الحركة كما لو كانت المدافع الحقيقي عن الوطن.. عن لبنان.. ومقاومة إسرائيل. وفي هذه الفترة بدأنا بعقد اتصالات مع الإيرانيين، فمع بداية الحركة الثورية في إيران التي كانت مزيجًا مختلفًا وليس فقط من الخمينية في تلك الفترة، دفع الإيرانيون بإطاراتهم للتدريب في مخيمات فتح، وفتح كانت ترسل بهم إلينا. فالكتيبة كانت تتكون من مثقفين كانوا يحسنون اللغات ويمكنهم أن يعطوا أيضًا انطباعًا ايجابيًا موضوعيًا بدل

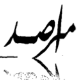


أن يتم إرسالهم ليتشردوا في الزوايا المنسية للمقاومة الفلسطينية... إذن القيادة الفلسطينية كانت تفضل إرسالهم إلينا وهكذا كانت لنا اتصالات مع هؤلاء الثوريين والناشطين الإيرانيين: كان من بينهم حفيد الخميني وابن منتظري[45] وزعماء وعلماء دين وشخصيات صاروا زعماء في الثورة بقيادة الخميني. ولكن كان هناك أيضًا مجاهدو الشعب[46] وفدائيو الشعب[47] أيضًا، كل التيارات: ماركسيون، وإسلاميون، وإسلاميون ماركسيون. لقد كانت تجربة مهمة ومثيرة. كان هناك أيضًا العمل والاتصالات مع الناشطين العراقيين والشيوعيين العراقيين الذين كانوا ماويين والذين وجدوا ملجأ في لبنان، كانوا يترجمون الكتب الفارسية ككتب علي شريعتي.[48] بهذا الشكل بدأنا، في مخيمات فتح، في قراءة الأدبيات الإسلامية الإيرانية بوساطة العراقيين والإيرانيين الذين قدموا ليحاربوا إلى جانبنا.

إذن لقد كانت هناك كل هذه الكتلة المندمجة: أشخاص قدموا من الخليج، وأيضًا عراقيون، وإيرانيون، وكل المعارضة الماركسية والماوية العربية وجدت لها ملجأ في حركة فتح.. لقد كانت فضاء للدمج.. مكانًا لاندماج الأفكار الجديدة.. وجريدة أسبوعية ينشر منها خمس عشرة ألف نسخة. لقد بدأنا نبيع جريدة الوحدة في نفس توقيت بدء المواجهات في إيران بحلول العام 1977.

كنا نضع اقتباسات على يمين وعلى يسار العنوان في كل عدد من الجريدة. بدأنا باقتباسات عن ياسر عرفات وأبو جهاد ولينين وماوتسي تونغ. وتدريجيًا كان القرآن وأحاديث النبي والإمام علي، إلى جانب ماو ولينين. وشيئًا فشيئًا تأسلمت مرجعياتنا. على يسار الصفحة الأولى اقتباس للينين وعلى اليمين آية قرآنية وهكذا. أعتقد أن هذا كان العامل الجوهري.. كان بالأحرى شيئًا براغماتيًا.. كيف يمكن توظيف جهود الجميع وتعبئتهم نحو النضال الأساسي ضد العدو الإسرائيلي: الاحتلال. هذا كان مركز الجاذبية الذي كان يوجهنا في اختيار المواضيع والاقتباسات وكل شيء كان يسير وفق هذا المنظار: تعبئة الجماهير من أجل المقاومة والثورة.. آيات القرآن، وخاصة آيات القرآن مضافة إلى ماو وإلى لينين كانت تستخدم لتعبئة الناس في اتجاه الكفاح ضد إسرائيل ولأجل فلسطين. كنا نهتم في الجريدة أيضًا بكل القضايا العربية: الخليج، والمواجهات الإيرانية، والإسلامية، وإفريقيا، واريتريا. أنا شخصيًا ذهبت إلى إريتريا في فبراير 1979 مع الرئيس الإريتري الحالي الذي كان ماويًا هو الآخر في تلك الفترة...

منذ البداية، كان لدينا اتجاه نقدي بخصوص شكل ما من الماركسية بنيناه على قاعدة خط الماركسية الماوية واليسار البروليتاري. لقد قرأنا أيضًا بورديو وفوكو.. كنا حوالي عشرين مثقفًا ماركسيًا في الكتيبة لديه هذا التفكير. لقد كنا تيارًا ماركسيًا نقديًا، منفتحًا على كل الاقترابات الثقافية، والسوسيولوجية. شخصيًا، أعتقد أن هذا هو ما كان يميزنا.. لقد تمكنا من التقريب بين النظري والعملي.. لقد كنا مثقفين في الميدان. ولهذا عندما قامت الثورة الإيرانية كنا موجودين ولدينا وعي بالإسلام لأننا كنا تبنينا ماركسية غير متعصبة. وهذا لم يتم على قواعد



أيديولوجية أو دينية؛ بمعنى أننا وجدنا في الإسلام قوة حضارية وسياسية.. تيارًا حضاريًا يمكنه أن يجمع المسيحيين والماركسيين والمسلمين.. الإسلام بوصفه ردًا دفاعيًا.. طريقًا للكفاح ضد الإمبريالية.. ولتجديد اقترابانا، وأفكارنا وممارساتنا السياسية. لقد اخترنا الذهاب إلى الجنوب بدل التورط في الحرب الأهلية باتفاق مع الإمام موسى الصدر الذي ساعدنا، لم نكن نريد التورط في الحرب الأهلية والنزاعات الداخلية، وهذا سمح بتجذرنا في منطقة بنت جبيل.. ومنذ هذه الفترة أوجدنا علاقات خاصة مع المذهب الشيعي اللبناني خاصة مع الإمامين شمس الدين وموسى الصدر. شخصيًا كنت مقربًا جدًا من شمس الدين.. بدأنا نتحدث في اللاهوت، وهذا خلق بعدًا جديدًا في تطوري الفكري والشخصي من خلال هذه الأحاديث الخاصة مع الإمامين. على مستوى القواعد، وليس فقط لدى المثقفين، كان هذا التغير معاشًا نحو الإسلام لأنه لم يكن هناك هذه العوائق الفكرية الماركسية لدى هؤلاء الذين كانوا يشكلون القواعد. كان التغير تلقائيًا أكثر، وطبيعيًا. وحين وقعت الثورة الإيرانية حدد ناشطون كثر وجهتهم عبر إيران بشكل طبيعي.. خاصة لدى الشيعة. ولكن أيضًا لدى السنة بفعل صعود الإسلام المناضل في مصر. نداء الإسلام السياسي المناضل تمكن من الوصول إلينا وكنا نريد أن نضيف شيئًا إلى هذا الإسلام السياسي. لكن في البداية كان الأمر قريبًا جدًا من رؤية مجاهدي الشعب.. وكانت تلك رؤية إسلامية–ماركسية في بدايتها إلى أن قامت الثورة الإيرانية.

ما هو الأثر الذي تركته الثورة الإيرانية على الكتيبة الطلابية؟

الثورة الإيرانية هي بداية ونهاية. تجسيد لما كنا نريده.. طبعًا ثورة شعبية جاءت من داخل المجتمع. لكن، وللمفارقة، فالثورة الإيرانية بمعنى من المعاني وضعت حدًا لتجربة الكتيبة الطلابية. بدءًا من عام 1979 واجهنا هذا الانقسام بين السنة والشيعة.. ما حصل فعلاً هو أن الشيعة الذين كانوا في الكتيبة غادروها فعليًا في 1979.. كثير منهم التحقوا بالجماعات الإسلامية الشيعية التي أسست حزب الله فيما بعد. وشخصيًا كنت على صلة بالإمام شمس الدين لكن أيضًا مع حزب الله ومع السنة أيضًا. في شمال لبنان تأسست حركة التوحيد وهناك ناشطون ينتمون إلى الكتيبة لعبوا دورًا مهمًا جدًا في تأسيس الحركة الإسلامية في طرابلس. كانت حركة التوحيد مكونة من عدة تيارات.. كان منهم ماركسيون لينينيون ماويون. السنة في الشمال تبعوا حركتهم والشيعة في معظمهم التحقوا بالجماعات التي ولد منها حزب الله أو حركة أمل. آخرون بقوا في الكتيبة. كل هذا حصل في 1982 ومع الاجتياح الإسرائيلي والاحتلال لم يعد للكتيبة وجود؛ لقد انتهت عسكريًا وسياسيًا. إذن الكل تشتت نحو حركة التوحيد، الحركة الإسلامية في طرابلس، ونحو حزب الله. حتى في فلسطين البعض واصل تجربة الكتيبة بدفع من منير شفيق وشكلوا سرايا الجهاد الإسلامي بقيادة الزعماء الثلاثة الذين كان من بينهم بسام سلطان والذين تم اغتيالهم من قبل الإسرائيليين في قبرص عام 1986. سرايا الجهاد الإسلامي كانت تتبع حركة



فتح وكانت تعمل باتفاق مع ياسر عرفات وأبو جهاد، الرجل الثاني في الحركة. حركة فتح كان لها بذلك ذراعها الإسلامي في الأراضي الفلسطينية. ومع سياسة الاغتيالات الإسرائيلية، انتهت هذه التجربة أيضًا حيث قتل القادة الثلاثة. و بقي عدد من إسلاميي فتح، وهم ماويون سابقون سينتقلون لاحقًا إلى حركة الجهاد الإسلامي التي أسسها فتحي الشقاقي في فلسطين.

بالنسبة لي، عملت مع حزب الله بين سنوات 1982 و1986 . وفي 1986 كنت رئيس تحرير مجلة حزب الله «الوحدة الإسلامية»، كنت المتحدث باسم الإيرانيين.. باسم الخط الإيراني. بينما في نفس الوقت كنت مقربًا من الإمام شمس الدين، وهذا كان تناقضًا بالنسبة لي. بين سنوات 1982 و1986 ذهبت إلى باريس.. ليس إلى الدوائر الإسلامية فحسب.. لكن عملت أيضًا مع الزعيم الجزائري أحمد بن بلة في مجلة اسمها البديل.. وكنت أتناقش مع الإسلاميين التونسيين. الماركسية اللينينية كانت قد اختفت من المشهد السياسي الفرنسي.. الأفكار الإسلامية كانت تتطور.. والمسرح الثقافي كان مختلفًا.

افترقت عن حزب الله في 1988 للعمل مع الإمام شمس الدين. كنت معجبًا بأفكاره وكانت تحدث لدي تأثيرًا. خاصة تلك المتعلقة بإسلام وطني لبناني يمكنه أن يكون على منوال الديمقراطية المسيحية: ديمقراطية مسلمة، وحزب ديمقراطي مسلم، بهوية إسلامية، لكن دون أيديولوجية إسلامية أصولية. لدي الآن رؤية تجمع بين الدين والديمقراطية والليبرالية.. ولكن ما أنا عليه الآن هو أيضًا ثمرة تجربة الكتيبة الطلابية التي لا أنكرها.. أعتقد أنها كانت تجربة جميلة جدًّا وفريدة.. تجربة شعبية وفكرية حيث تمكنا فيها من قراءة علي شريعتي والقرآن والتقاليد الإسلامية، وفي الوقت نفسه استلهام التجارب العالمثالثية والماركسية. حيث كنا نستطيع قراءة فوكو وبورديو وآخرين، وفي الوقت نفسه محاورة علماء الدين مثل موسى الصدر. لقد كان هناك انفتاح كبير جدًّا. هذا قادنا إلى أشياء كثيرة ومتناقضة أحيانًا. لكن التاريخ الحقيقي للكتيبة الطلابية بالنسبة لي سيتوقف بين سنوات 1979 و1982؛ بمعنى ما بين الثورة الإيرانية وانسحاب منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان. لقد كانت تلك صفحة طويت، وبداية لتاريخ آخر.

الهوامش

1 Yasser Arafat, quotidien *Libération*, 20 février 1979, cité par Zahra Banisadr, « L'Iran et la Question Palestinienne », *Revue d'Etudes Palestiniennes*, numéro 24, Editions de Minuit, 1987, p 5

2 حول مصطلح «نقاط التقارب الانتقائية» في علم الاجتماع السياسي راجع:
Michael Löwy, « Le Concept d'Affinité Elective chez Max Weber », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, EHESS, 127, 2004, p 102

3 أسس جورج حبش الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين في ديسمبر 1967، التي كانت تشكل الفرع الفلسطيني لحركة القوميين العرب

4 جمعت الحركة الوطنية اللبنانية التي تتجسد في الزعيم الدرزي للحزب الاشتراكي التقدمي كمال جمبلاط، في إطار الحرب الأهلية اللبنانية ابتداء من 1975، القوى الرئيسية لليسار الوطني– الحزب الشيوعي اللبناني ومنظمة العمل الشيوعي في لبنان

5 ورد مفهوم «الإيديولوجية الضمنية» لدى ماكسيم رودنسون في:
Maxime Rodinson, *Marxisme et Monde Musulman*, Editions du Seuil, Paris, 1972 كما
استخدمه أيضًا أنور عبد الملك في
Anouar Abdel-Malek, *Idéologie et Renaissance Nationale : l'Egypte Moderne*, Editions L'Harmattan, 2005

6 Olivier Roy, *L'Echec de l'Islam Politique*, Editions du Seuil, 1992, pp 18-19

7 تأسست منظمة العمل الشيوعي في لبنان في سنة 1969 باندماج مجموعتين هما لبنان الاشتراكي بقيادة فواز طرابلسي، ووضاح شرارة وأحمد بيضون، وكذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين بقيادة إبراهيم محسن، الفرع اللبناني لحركة القوميين العرب. عاصرت المنظمة ظرفًا شهدت فيه القومية العربية تطرفًا بفعل الهزيمة العربية في 1967، وحركة ماركسية كانت قد انتعشت في أعقاب انتشار اليسار الجديد في مرحلة ما بعد 1968

8 ظهر اليسار البروليتاري GP كتكوين ماوي في أعقاب مايو 1968 الفرنسي، كاستمرارية لمنظمة الشباب الشيوعيين الماركسيين اللينينيين(UJCML).. سيسطع نجم اليسار البروليتاري خاصة بنشاطه في «مجموعات العمل الماوية»، وهم مناضلون شباب وليس بالضرورة مثقفون، ذهبوا إلى العمل في المصانع. حلت الحركة عام 1973 كما هو الحال مع المقاومة الشعبية الجديدة (NPR) التي مثلت نواة جناحها العسكري. في بداية السبعينيات ذهب عدد من مناضلي اليسار البروليتاري إلى مخيمات اللاجئين الفلسطينيين في لبنان

9 روجيه عساف، مقابلة مع الكاتب، بيروت، 16 فبراير 2006

10 نهلة الشهال، مقابلة مع الكاتب، باريس، 8 يناير 2007

11 يورد الفيلسوف الألماني إرنست بلوخ تعريفًا لمفهوم «اليوتوبيا العملية» انظر خاصة في:
Le Principe Espérance, 3 volumes, Paris, Gallimard, 1976, 1982, 1991

12 تحتوي طرابلس على غالبية سنية وتقطنها أقلية من الطائفة العلوية، الطائفة الدينية المنحدرة تاريخيًا من المذهب الشيعي. وكانت الاشتباكات بين السنة والعلويين في طرابلس ظاهرة تاريخية متكررة،



والمواجهات التي دارت مؤخرًا بين الميليشيات في باب التبانة وفي محسن بعل في مايو ويونية 2008 هي آخر الأمثلة على ذلك

13 في التقاليد الشيعية، يمثل علي، صهر النبي (محمد) و«الإمام الأول» نموذجًا للحاكم العادل بدلاً من معاوية حاكم دمشق والخليفة عقب مقتل علي. لقد انتظم الفكر الشيعي جزئيًا حول هذه المعارضة بين علي ومعاوية، أو بين نموذج المستضعفين في مواجهة نموذج المستكبرين

14 Michel Seurat, « Le Quartier de Bab Tebbané à Tripoli (Liban). Etude d'une *Assabiya Urbaine* », *L'Etat de Barbarie*, Editions du Seuil, 1989, p 117 et pp. 168-169.

15 ولدت حركة التوحيد السنية في طرابلس عام 1982 عبر اندماج عددًا من الجماعات الإسلامية، الماوية سابقًا: المقاومة الشعبية التي قادها خليل عكاوي، وحركة لبنان العربي بزعامة عصمت مراد، إضافة إلى مجموعة ذات توجه صيني، وأنصار الشيخ سعيد شعبان الذي أصبح زعيمًا لهذا الكيان السني. سوف تتحالف حركة التوحيد أيضًا مع حركة فتح ومنظمة التحرير الفلسطينية عام 1984 ضد القوات السورية

16 A. Ezzati, *The Revolutionary Islam and the Islamic Revolution*, Ministry of Islamic Guidance, Islamic Republic of Iran, July 1981, P 13

17 ابن خلدون، فيلسوف ومؤرخ وسياسي ينحدر من شمال إفريقيا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر. ويعتبر ابن خلدون ، بأثر رجعي، أحد السباقين في علم التاريخ وحتى في علم الاجتماع

18 نذير جاعل، مقابلة مع الكاتب، بيروت ، 28 نوفمبر 2006

19 Souheil Al-Kache, *Convaincre : Discours de Répression*. Thèse de Doctorat d'Etat en Philosophie, sous la direction de François Chatelet, 29 novembre 1979, Université de Paris VIII Vincennes.

20 استعرنا مفهوم «أشكال الهوية والتضامن»، لدى جان لوكا، كما استخدمه فواز طرابلسي أيضًا في:
Fawaz Traboulsi, *Identités et Solidarités Croisées dans les Conflits du Liban Contemporain*. Thèse de doctorat en histoire présentée à l'Université Paris VIII, sous la direction de Jacques Couland, 1993، وفقًا لفواز طرابلسي يمكن تعريف «أشكال الهوية والتضامن» على النحو التالي «استوحينا في عملنا، واغترفنا الشيء الكثير، من الإمكانيات الغنية التي يوفرها مفهوم أشكال الهوية والتضامن التي طورها الأستاذ جاك كولار في ندوته البحثية التي نظمها حول موضوع الشعب / الدولة / الأمة / الطبقة في تاريخ العرب المعاصر، وفي عدد من كتاباته (...). ما نعتبره نقطة الانطلاق بالنسبة لنا هو الانتماء المتعدد للفرد لمزيج من أشكال الهوية والتضامن– كون الأمر يتعلق بالفرد في جميع الحالات، والذي لا يمارس فرديته إلا في نطاق المجتمع والعلاقات الاجتماعية– وسنتتبع ديناميكية التمفصلات والعلاقات الجدلية بين هذه الأشكال...»

21 منير شفيق، مقابلة مع الكاتب، بيروت، 27 مايو 2008

22 يصف دانيال بنسعيد فلسفة الحدث عند ألان بوديو بوصفه عنصرًا لا يخضع للحسابات الأداتية. نجد في القائمة موضوعات الرومانسية (لقاء الحب العاصف)، في السياسي (الثورة)، أو في مجال العلوم (الاختراع). معناه الفعلي يستبعد فكرة التدخل الروتيني المعتادة من حيث إنه يستند بالتحديد على فكرة (خلق المصادفة حين يكون الوقت قد حان للتدخل). انظر:

Daniel Bensaid, *Alain Badiou et le Miracle de l'Evénement* , Séminaire Marx International, janvier2007, http://semimarx.free.fr/IMG/pdf/BENSAID_Badiou_et_le_miracle_de_l_evenement.pdf

23 Michael löwy, « Sept Thèses sur Walter Benjamin et la Théorie Critique », *Revue Variations*, Automne 2005. : http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article2258

24 النكبة أو الكارثة، هي مصطلح يستخدم عادة في العالم العربي للإشارة إلى مسألة احتلال فلسطين وطرد الفلسطينيين عام 1948

25 روجيه عساف، مقابلة سبق ذكرها

26 Nahla Chahal, « La Tourmente et l'Oubli », *Confluences Méditerranée*, Editions L'Harmattan, Printemps 1996, p 155

27 راجع خاصة مقال محمد الطاهر بن سعادة حول منير شفيق في:

« *La Theologie de La Libération de Mounir Chafiq* », http://Oumma.Com/La-Theologie-De-La-Liberation-De, 2401

28 تصنف أفكار فرانز فانون من الناحية النظرية ضمن المدرسة ما بعد الكولونيالية التي يصنف ضمنها أيضًا إدوارد سعيد. التحاليل ما بعد الكولونيالية تركز على دراسة تأثير الثقافات الاستعمارية على نفسية وثقافة وسلوك الفرد الذي خضع للاستعمار لا سيما النخب المثقفة التي تعيد إنتاج ثقافة استعلاء استعمارية في مجتمعاتها. يمثل مفهوم المضطهد ركنًا محوريًا في تحاليل فرانز فانون وهذه المدرسة (المترجم)

29 منذ عام 2001 انعقدت سلسلة من المؤتمرات المشتركة بين الأحزاب الإسلامية واليسار العربي وحركة مناهضة العولمة، خاصة في القاهرة مع المؤتمر السنوي حول الحرب ومناهضة العولمة، وفي بيروت مع المؤتمر العالمي للتضامن مع المقاومة، بدعوة من حزب الله في لبنان والحزب الشيوعي اللبناني، في نوفمبر 2006

30 حسن حنفي هو فيلسوف مصري مقرب من الحركة الإسلامية، ومنظر اليسار الإسلامي أواخر السبعينيات. وهو نفس اسم المجلة التي صدرت من تحريره وتوقفت بعد أن صدر منها عدد واحد فقط

31 صالح صالح، مقابلة مع الباحث، بيروت، 20 أغسطس 2007

32 انظر خاصة مؤلف أوليفييه كاريه:

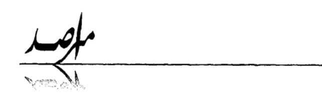
Olivier Carré, *L'Utopie Islamique dans l'Orient Arabe*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991

33 أمضى سمير القنطار ثلاثين سنة في السجون الإسرائيلية. وقد حكمت عليه محكمة إسرائيلية بالسجن مدى الحياة بعد اعتباره مسئولاً عن مقتل أربعة أشخاص منهم ثلاثة مدنيين في العملية العسكرية التي نفذها عام 1979 في نهاريا، شمال إسرائيل، وكان عمره حينها سبعة عشر عامًا. وقد أطلق سراحه في يوليو 2008 رفقة ثلاثة أسرى من حزب الله، وذلك في إطار عملية تبادل للأسرى والجثث بين حزب الله وإسرائيل، بوساطة ألمانية

34 ولدت دلال المغربي عام 1958 في مخيم برج البراجنة في لبنان، وكانت عضوًا في حركة فتح الفلسطينية. في 11 مارس 1979 نفذت دلال المغربي عملية عسكرية في إسرائيل، عملية حملت اسم كمال عدوان أحد القياديين في منظمة التحرير الفلسطينية الذي اغتالته إسرائيل. اختطاف حافلة عسكرية للجيش الإسرائيلي سيؤدي إلى وفاة دلال المغربي، وثمانية من رفاقها، وستة وثلاثين جنديًا إسرائيليًا، ووقوع عشرات الجرحى. وكانت جثة دلال المغربي قد أعيدت إلى أسرتها في 16 يوليو 2008، بناسبة عملية تبادل الأسرى والجثث بين حزب الله وإسرائيل

35 «نصر الله: للنقاش الاستراتيجي الآن للتحرير والدفاع»، جريدة الأخبار، بيروت، لبنان، 17 يوليو 2008

36 هذا المفهوم المزدوج – للمقاومة والممانعة – نأخذه عن روجيه نابعة. المؤسس السابق للحركة الماوية رفقة منير شفيق، والذي اعتزل الحياة السياسية اللبنانية كما سبق وذكرنا. وعلى العكس من كثير من زملائه



لم يتحول نابعة إلى الإسلام ولا إلى الإسلام السياسي. يمارس اليوم عملاً جامعيًا وهو محلل سياسي. نحن هنا نعتمد بصفة رئيسية على مقاله الذي ورد في جريدة الأخبار في 06 سبتمبر 2006 الذي ترجم إلى الفرنسية ونشر في موقع الأفق: http://www.aloufok.net/ article.php3?id_article=3599

من وجهة نظر روجيه نبعة، فإن وحدة الخطاب الأيديولوجي إقليميًا تضمنها ازدواجية عنصري الممانعة: الممانعة القومية، والممانعة الإسلامية. الأولى تمثلها شخصيات من مثل ياسر عرفات وجمال عبد الناصر، بينما الثانية يمثلها الخميني. بالنسبة لحسن نصر الله في لبنان فإنه يمثل التركيب التاريخي لشكلي الممانعة هذين، القومي والإسلامي. لكن سواء أكان قوميًا أو إسلاميًا، فإن فعالية الخطاب السياسي، في نظر روجي نابعة، لا يضمنه إلا مفهوم الممانعة ككل، والرفض الذي يتجاوز العناصر الأخرى. باختصار، الممانعة هي شرط كل غلبة، وكل فتح، وكل هيمنة ؛ أو كل هيمنة سياسية

37 خليل الوزير، واسمه المستعار أبو جهاد، واحد من مؤسسي حركة فتح الفلسطينية عام 1959. سيصبح الرجل الثاني في منظمة التحرير الفلسطينية ، ومنسق جناحها العسكري أيضًا ، وسيتم اغتياله عام 1988 عن طريق كومنادوز إسرائيلي في تونس

38 في حقل العلوم الاجتماعية في الغرب، وحده جان فرانسوا لوغران (Jean-François Legrain) لاحظ أهمية تجربة كتائب الجهاد الإسلامي لفهم الإسلام السياسي ذي النزعة الوطنية في فلسطين في سنوات الثمانينيات. راجع الفصل المخصص لكتائب الجهاد الإسلامي على موقع الإنترنت والتاريخ في : *les Brigades des Martyrs d'Al- Aqsa*, http://www.mom.fr/guides/aqsa/aqsa038.htm#Heading344

39 تأسس المؤتمر القومي الإسلامي في عام 1994 في بيروت بمبادرة من مركز دراسات الوحدة العربية. ويجمع على فترات منتظمة، مجموع المنظمات القومية والإسلامية من أجل وضع استراتيجيات مشتركة بين الاتجاهين

40 ترأس الإمام محمد شمس الدين، الذي كان مقربًا من الإمام موسى الصدر، المجلس الشيعي الأعلى اللبناني بعد اختفاء مؤسس حركة أمل سنة 1978، وقد توفي سنة 2002. وكان المجلس الشيعي الأعلى قد تأسس على يد الإمام موسى الصدر في عام 1967. بشكل عام، عرف عن الإمام شمس الدين معارضته للحركة الشيعية التي يمثلها حزب الله. التنازع بين حزب الله والإمام شمس الدين حول تراث الإمام موسى الصدر الذي أسس حركة الفقراء عام 1974 والتي كانت حركة أمل بمثابة جناحها العسكري في البداية، وهو نموذج بالغ الأهمية بالنظر إلى أن الإمام يعكس نموذج الزعيم الحقيقي الأول ونموذج السياسي الموحد بالنسبة للمجموعات الشيعية التي تكون شيعة لبنان

41 المقابلتان اللتان تمت صياغتهما هنا هما مقتطفات من حوارات طويلة تم القيام بها خلال العمل في أطروحة دكتوراة. المقابلة مع منير شفيق أجريت في بيروت في 27 مايو 2008. جزء من هذه المقابلة أجراه «توما سومر هودفيل» (Thomas Sommer-Houdeville) طالب في درجة الدكتوراة في العلوم السياسية في المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية بباريس وفي الجامعة اللبنانية ببيروت. المقابلة مع سعود المولى أجريت في بيروت بتاريخ 27 مارس 2007

42 محجوب عمر كان ناشطًا ومثقفًا مصريًا في صفوف حركة فتح، وعضوًا في اتجاهها اليساري ومكونًا عسكريًا في المخيمات الفلسطينية في لبنان.

43 «قضية الشعب» *La cause du peuple* كانت لسان حال اليسار البروليتاري

44 سلطان غالييف كان حركيًا وقائدًا شيوعيًا من أصول تترية في سنوات العشرينيات، وممن عارضوا ستالين. هذا الأخير الذي يعتقد أنه عمد إلى تصفيته. اشتهر سلطان غالييف بدعوته إلى شيوعية مسلمة تتأقلم مع الشروط الثقافية والاجتماعية في آسيا الوسطى الإسلامية



45 كان الإيراني آية الله حسين منتظري أحد زعماء الثورة الإسلامية الإيرانية. وقد عارض الإمام الخميني أواخر سنوات الثمانينيات

46 حاولت منظمة مجاهدي الشعب الإيراني التي تأسست في عام 1965 أن تحدث تعايشًا أيديولوجيًا بين الإسلام والماركسية الثورية. مارست كفاحًا مسلحًا ونضالاً سريًا ضد نظام الشاه في إيران، ويعزى لها دور لا شك فيه في ثورة فبراير 1979. ورغم ارتباط مجاهدي الشعب بشخصية المفكر الإسلامي علي شريعتي إلا أنهم عرفوا بانتقاداتهم السياسية الفعلية لمواقفه النظرية. حول تاريخ مجاهدي الشعب راجع:
Ervand Abrahamian, Radical Islam. The Iranian Mojahedin, IB Tauris Publishers, London, 1989

47 تأسست منظمة فدائيي الشعب الإيراني، الماركسية التي تقع في أقصى اليسار، سنة 1963

48 كان لعلي شريعتي تأثير عميق سواء على الحركة الثورية الإسلامية الإيرانية كما على مجمل الساحة الفكرية في المنطقة كلها. توفي سنة 1977 ليبقى فكره نقطة التقاء بين إسلام سياسي ثوري وبين يسار عالمثالثي، على الرغم من معارضته للماركسية. كما كان أيضًا شارح فرانز فانون بالفارسية. انظر المؤلف المرجعي حول علي شريعتي في:
Ali Rahnema, An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Shariati, IB Tauris Publishers, London, 1998



وحدة الدراسات المستقبلية

للإستعلام

تليفون: 4839999 (203)+ داخلي: 5132

فاكس: 4879252 (203)+

بريد إلكتروني: marasedjournal@bibalex.org



ISBN: 978-977-452-115-6